وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعت بغداد كليت العلوم السياسيت

مدخسل السسى

الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر

الجزء الاول

الفكر السياسي الغربي الحديث

تأليف

الأستاذ الدكتور عبد الرضا حسين الطعان

الأستاذ المساعد الدكتور على عباس مراد

الاستاذ المساعد الدكتور عامر حسن فياض



## المحتويات

مقدمة عامة

الجزء الأول: الفكر السياسي الغربي الحديث

المبحث الثاني: توماس هويز وفكرة السلطة المطلقة

الباب الأول: الفكر السياسي الغربي في عصر النهضة
 الفصل الأول: رواد الفكر السياسي الغربي في عصر النهضة
 المبحث الأول: مكيافيللي وفكرة الدولة الوضعية

القصل الثاني: الفكر السياسي الغربي والصراع الديني في عصر النهضة المبحث الأول: الفكر السياسي الإنساني المسيحي الغربي
 المبحث الثاني: الفكر السياسي لحركة الإصلاح الديني الغربي

القصل الثاني: تطور الفكر السياسي الليبرائي الغربي الحديث المبحث الأول: الفكر السياسي الليبرائي الغربي في القرن الثامن عشر المبحث الثاني: الفكر السياسي الليبرائي الغربي في القرن التاسع عشر

الباب الثالث: الفكر السياسي الاشتراكي الغربي الحديث
 الفصل الأول: الكليانية والاشتراكية الغربية الرائدة
 المبحث الأول: هيجل والكليانية السياسية الغربية
 المبحث الثاني: الاشتراكيسة الغربية الرائدة

الفصل الثاني: الماركسية والاشتراكية الإصلاحية الغربية المبحث الأول: الماركسية

المبحث الثاني: الاشتراكية الإصلاحيـــة الغربية

🗷 مصادر ومراجع مختارة

## مقدمة عامة

ماذا ندرس؟ لماذا ندرس؟ كيف ندرس؟ تلك هي الأسئلة الرئيسة التي يتوجب أن يطرحها العقل الإنساني على نفسه ويسعى للإجابة عنها إذا ما أراد مخول عالم المعرفة الواسع من الباب الصحيح، وطالما أننا نسعى هنا إلى دراسة الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر فلا بد أن تحدد أولا ماهية الفكر السياسي؟ ولماذا ندرس الفكر السياسي؟ وكيف ندرس الفكر السياسي؟

وبقدر تعلق الأمر بتحديد ماهية الفكر السياسي الذي نحن هنا بصند دراسة أنموذجيه الغربيين الحديث والمعاصر، فإننا نقصد به: مجموع التأملات العقلية التي يصوغها الناس حول الظاهرة السياسية، المتمثلة بالدولة عند بعصهم وبالسلطة السياسية عند آخرين، ظاهرة حكم المجتمعات الإنسانية وإدارة شورتها وغلاقاتها داخليا وخارجيا. ويتوزع الفكر السياسي بكل أشكاله وأحواله على نوعين أساسيين هما:

- الفكر السياسي الحركي الذي يسعى إلى تغيير الواقع المسياسي
  القائم جزائيا أو كليا بأسلوب إصلاحي أو جذري.
- الفكر السياسي التبريري الذي يسعى إلى إدامة الواقع المسياسي
  القائم وتبريره والدفاع عنه.

ولكن تحديد الماهية العامة والمجردة للفكر السياسي ليس كافيا في حد ذاته لأته يحتاج أيضاً إلى التاكيد على الصلة الوثيقة بين الفكر والواقع، فالفكر وإن كان تأملا عقليا، فإنه ليس تأملاً قاتماً بذاته ولذاته بل هو تأمل متصل بالواقع، ويساعد هذا التأكيد على صلة الفكر المجرد بالواقع الحي على الكشف عن الطبيعة الوصفية التي تميز بعض المؤلفات المكرسة لدراسة تاريخ الفكر المياسي مثل اتاريخ الأفكار السياسية" لما وليم دفنك" و "تاريخ النظرية السياسية" لما جورج مباين"، إذ تجعل هذه المؤلفات من الفكر السياسي نوعا من التأمل العقلي المجرد العنفصل عن ظروف مجتمعه ومؤثرات عصره، وتضع كل الأفكار على مستوى واحد من حيث طبيعتها وأهدافها وتكانجها بما يتعارض تماما مع حقيقة تلك الأفكار وواقعها الفعلي،

ومن ثم فإنها تخضع الفكر السياسي أحيانا لمواقف وأحكام قيمية مقررة سلفاء أو تحجب الواقع الذي أفرز هذا الفكر أو تتجاهله أو تزيفه خدمة لموقف فكرى أو عملى، أو تفعل كل ذلك في أن واحد. وتتتهى مثل هذه المؤلفات الوصفية عادة، وبحجة الموضوعية البحتة، إلى ققدان الفكر السياسي لكل صلة وعلاقة ارتباطية تفاعلية بينه وبين الواقع الحياتي بما يفقده بالنتيجة كل دور فاعل له في الحياة فلا يعود قوة من شانها أن تحرك العقل الإنساني المتأمل وتقوده. إن الفكر السياسي يبدو في المؤلفات الوصفية، وكما يقول بنجمان ليبنكوت بحق، مماثلًا لقائمة الأسماء المثبئة في نليل الهاتف والتي تكتفي فقط بالإشارة العابرة إلى الأشخاص النين تعنيهم دون التعريف بحقيقتهم. ومن ثم فلا بد للراغب في دراسة الفكر السياسي من أن يقوم بذلك عبر دراسته للصلة بين هذا الفكر والواقع الذي أفرزه، ولمعل أبرز الشواهد التاريخية الكثيرة على ذلك تأثير أفكار جون لوك وتوم بين في أفكار ومواقف الرئيس الأمريكي (توماس جيفرسون ١٧٤٣–١٨٢٦م) وزملانه عند إسهامهم في وضع إعلان الاستقلال الأمريكي عام ٧٧٦م، وتأثير أفكار جان جاك روسو في واضعى إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي عام ١٧٨٩م، وتأثير أفكار ماركس وأنجلز في لينين وماوتسي تونج وهما يضعان أسس دولتيهما الشيوعيتين في الاتحاد السوفييتي والصين الشعبية. ويعد الفكر السياسي أيضا عنصر أساسيا في الصيرورة السياسية وهو ما يؤكده تطور الفكر الفرنسي الذي كان متلازماً تلازم ضرورة مع الأحداث السياسية أيام الثورة القرنسية، حيث كانت الأفكار في فرنسا تسبق وتحرك التقدم الاجتماعي، وقامت مدرسة القانون الطبيعي في الفكر السياسي على قاعدة فكرية مستمدة من الثورات الثلاث الكبرى في التاريخ البشري الحديث (الثورة الانجليزية عام ١٦٨٨م والثورة الأمريكية عام ١٧٧٦م والثورة الغرنسية عام ١٧٨٩م) وفي ذلك دليل كاف على أن الفكر قوة إيجابية خلاقة تؤثر في الواقع وتتأثر به محركة طاقات الناس بانجاء تثبيت هذا الواقع والدفاع عنه أو تغييره جزئيا أو كليا ليسهم الفكر بذلك بدور أساس وفاعل في صناعة أحداث الواقع والكثيف عن طبيعتها وانجاهات تغيرها وتطورها بقدر ما تسهم ثلك الأحداث في التأسيس له وتوجيهه وتطويره وتغييره.

وتساعدنا دراسة العلاقة التأثيرية المتبادلة بين الفكر والواقع على الإجابة عن المنوال الثاني المركب لماذا تدرس الفكر السياسي غموما والفكر السسياسي الغربي الحديث والمعاصر تحديدا؟ وتتطلق الإجابة عن هذا السؤال من الاعتقاد بأن مثل هذه الدراسة هي وحدها التي تسمح بالتعرف على الخصائص الدقيقة والعميقة للفكر السياسي عبر الكشف عن الأبعاد الخاصة والعامة لواقع المجتمسع والعصر اللذين ينتمي إليهما ويعبر عنهما وصولا إلى ملاحظة علاقته بالواقع الذي ينتجه أو ينتج عنه وطبيعة وأنيات الارتباط والنفاعل والتوليد بينسه وبسين بيئتيسه المكانيسة والزمنية. وهذا النوع من أنواع الدراسة وإن كان مضنيا، بيد أنه ضروري لتجنيب الدارس مشكلة عزل الفكر السياسي عن الواقع الذي ينتجه أو ينتج عنه، حيث إنه يدرسه ضمن ظروفه البيئية بما يسمح له بملاحظة طبيعتمه وأصموله ومكوناتمه وخصائصه وأهدافه، وتعيين دوره في الحياتين الفكرية والعملية ومقدار فاعليتـــه فيهما. وتتأتى أهمية دراسة الفكر السياسي في سياقاته الاجتماعية والتاريخية أيسضا من أن معرفة ماضى الحياة السياسية ضرورة الازمة للتعرف على حاضرها والتنبؤ بمستقبلها، إذ لا يتعين تاريخ الإنسانية على حد قول جان جاك شيفالبيه بدلالـــة الأحداث العظمى فقط، لكنه يتحدد أيضا بدلالة الأفكار السياسية التي أسهمت قسي أغلب الأحيان في التحضير لهذه الأحداث، حيث يرى روجيه لابروس أن السياسة شكل من أشكال النشاط العملي المتعلق أو لا وأساسا بالسلوك الإنساني في نطباق موضوع حكم المجتمعات وإدارة شؤونها وعلقاتها داخليا وخارجيا، وهي بطبيعتها هذه لا تتقصل عن النشاط السياسي النظري الذي يتجسد في ويتعكس من خطال الأفكار السياسية التي توحي بالنشاطات السياسية العملية وتدفع بها وإليها. وتكمسن علة ذلك في أن السلوك الإنساني عامة، والسلوك الـسياسي تحديدا، لا يمكن أن يكون سلوكا إنسانيا عقلانيا بكل معنى الكلمة ما لم يشيد الإنسان هذا المسلوك فسي عقله أو لا على صورة أفكار أو أفكار سياسية قبل أن يمار من سلوكه هـــذا عمايــــا.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن من المتعذر التعرف على ماضي الحياة السياسية وحاضرها ومستقبلها دون دراسة الفكر السياسي، ومن ثم فإن دراسة الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر ويقدر ما تنطلب معرفة ماضي الحيضارة الغربية ومجتمعاتها ومؤسساتها، فإنها تساعدنا على معرفة حاضيرها والتنبيز بميستقبلها، مثلما ستمكننا أيضا من معرفة الدوافع المحركة لهذه الحضارة والكوابح المعيقة لها وسياقات نموها وتطورها متذكرين هنا أن أي موقف نتخذه من هذه الحضارة سلبا أو إيجابا أن يغير شيئا من حقيقة كونها القوة العالمية المهيمنة والنموذج الحيضاري المسيطر الآن وفي المدى المنظور، مثلما لن تغير ثلك المواقف أيضا من حقيقة أن المسيطر الآن وفي المدى المنظور، مثلما لن تغير ثلك المواقف أيضا من حقيقة أن كل ما هو خارج نطاق هذه الحضارة، سواء واقفها أو عارضها، يحدد نفسه ويتحدد بالنسبة للآخرين في جوانب أساسية منه بدلالة قياسه عليها ومقارنته بها.

وتتحكم في كيفية دراسة الفكر السياسي حقيقة الاختلاف الجزئي أو الكلي أصول وتجارب ومصادر الناس الذين وضعوه، وتبساين أوضاعهم وميسولهم واهتماماتهم اجتماعياً وفكرياً ومنهجياً، واختلاف الأساليب التي عيروا بها عن هذا الفكر والأدوات التي استخدموها في ذلك، يعكس هذا وعير علمه اتخاذ الأفكار السياسية للقائد الأثيني بركليس شكل خطب رنائه عن الديمقراطية، وتعير هوميروس عن أفكاره السياسية بشكل أدبي شعري في ملحمة الإليادة، وتعير شكل نصائح ومواعظ المحاكم/الأمير، ووضع فيكتور هيجو والاسارتين أفكاره السياسية في شكل فلسفي، وأفكار مكيافيالي السياسية في الشكل نصائح ومواعظ المحاكم/الأمير، ووضع فيكتور هيجو والاسارتين أفكارهم السياسية في شكل أدبي قصصي وروائي، لذلك يبدو المستنغل بدراسة الفكر السياسي وليس بإنتاجه ملزما بامتلاك أسلوبه الخاص في تحديد ماهية الفكر السياسي الذي يدرسه وأصوله وطبيعته وخصائصه، وينبغي أن يكون هذا الأسلوب ذا طبيعة مركبة فهو فكري-سياسي من جهة واجتماعي-تاريخي من جهة أخسرى، الأفكار السياسية في النتاجات الفكرية التي يدرسها، وأن يدرس ثانيا تلك الأفكار في الأفكار السياسية في النتاجات الفكرية التي يدرسها، وأن يدرس ثانيا تلك الأفكار في الأفكار السياسية في النتاجات الفكرية التي يدرسها، وأن يدرس ثانيا تلك الأفكار في الأفكار السياسية في النتاجات الفكرية التي يدرسها، وأن يدرس ثانيا تلك الأفكار في الأفكار السياسية في النتاجات الفكرية التي يدرسها، وأن يدرس ثانيا تلك الأفكار في الإنتاجا الأفكار السياسية في النتاجات الفكرية التي يدرسها، وأن يدرس ثانيا تلك الأفكار في إطار طروفها الذائية والموضوعية، وحيث إن

التجسيد الأوضح والأهم للظاهرة السياسية هو السلطة السياسية من الدولسة ذاتها مجرد شكل محدد من أشكال تأسيس وتنظيم ومعارسة هذه السلطة وصبورة خاصسة ومحددة من صبورها، فسيتوجب على دارمن الفكر السياسي الكشف عن الأفكار المتعلقة بأصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها وشكلها ووظيفتها وكيفية تداولها باعتبار أن هذه هي المواضيع الأساسية والمحاور المركزية لكل فكر سياسي.

وسنحاول في هذا الكتاب استخدام هذا الأسلوب المركب الفكرى-المسياسي والاجتماعي التاريخي لدراسة الأفكار السياسية الغربية المتعلقة بحكم المجتمعات وإدارة شؤونها وعلاقاتها داخلياً وخارجياً في العصور الحديثة والمعاصرة الممتدة من عصر النهضة وحتى نهاية القرن العشرين، والانجاز ذلك سنتابع الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر في جزأين، نكرس الجزء الأول منهما للفكر السواسي الغربي الحديث بينما نكرس الجزء الثاني للفكر السياسي الغربسي المعاصسر، والأن مهمة دراسة كل الأفكار السياسية الغربية التي تمخضت عنها تلك الحقيسة الزمنيسة الطويلة مهمة عسيرة بل تكاد تكون مستعصية، فقد ارتأينًا اختيار نماذج أساسية من تلك الأفكار افترضنا أنها تعبر عنها وتعكس طبيعتها وخصائصها، واعتملنا في اختيار النماذج الفكرية السياسية التي قمنا بدراستها أسلوبا انتقائبا شابئه صمعوبة جوهرية تمثلت في طبيعة المعيار المستخدم في هذا الانتقاء. ودون السدخول فسي تفاصيل هذا المعيار والمشكلات التي يثيرها تعيينه واستخدامه نكتفي بسالقول بأننسا اعتمدنا معيار تعبير الأفكار السياسية عن عصرها ومجتمعها، حيث تتفاوت الأفكار السياسية في تعبيرها عن هذا الواقع بحيث تكون هناك أفكار سياسسية تعبسر عسن واقعها بشكل أفضل قياسا بأفكار سياسية أخرى، وقد انتقينا الأفكار التي اعتقدنا أنها الأقدر على التعبير عن واقعها وتجميد ظروفها المكانية والزمنية. ولا بد لنا في خدام هذه المقدمة من الاعتراف بأن منابعة الجوانب المختلفة للفكر السياسي تقتضي بلا ملك معرفة واسعة بالتاريخ الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والتقافي لكل عصور ومجتمعات الحقبة موضوع الدراسة، وإذا كنا لا ندعى لأنفسنا امستلاك المعرفة الكاملة بكل هذه الميادين، فلا بد أن نظمنن القارئ الكريم إلى أننا بذلنا ما

في وسعنا للإلمام بها ولو بعض الإلمام، ولكننا نعود فنؤكد أن كل ما بذلناه من جهد في وسعنا للإلمام بها ولو بعض الإلمام، ولكننا نعود فنؤكد أن كل ما بدئا مسدا مجرد محاوثة تتطلع إلى ما هو أفضل في المستقبل بعد أن يتوافر لها التفاعل مع النقد البناء الذي نرى فيه السبيل إلى تكامل المعرفة.

المؤلفــون ۲۰۰۸/۵/۱

+

# الجزء الأول الفكر السياسي الغربي الحديث

الباب الأول الفكر السياسي الغربي في عصر النهضة

## تمهيد

يغطى عصر النهضة في أوروبا حقية زمنية تمتد بدين القدرنين الخدامس عشر والسابع عشر وهو يمثل مرحلة تاريخية كانت النهضة سمتها المميزة وطابعها الخاص، وقد وردت النهضة التي تحدد طبيعة هذا العصر وخصائصه بمعنيين: المعنى الأوان: ويفيد بأن النهضة هي "الميلاد الجديد" الذي يتحدد نطاقة علسي حسد تأكيد الشاعر الفرنسي رابليه في (إحياء الأدب الرفيع). وقد تباهي المفكر إيراسمس في مقدمة كتابه (الحكم) بأنه صاحب الفضل في احتضان الآداب التي راحت تولسد من جديد بعد أن كانت مطمورة في كالح دياجير الهمجية المديدة، غير أن هذا الميلاد الجديد لا يشمل الأدب فحصب بل ويشمل أيضا النسون الأخسري حسي أن مكيافيلتي، في ختام رسالته (في الحرب)، يطمئن السنباب ويطلب مسنهم عسم الخضوع لليأس لأن إيطاليا كلها منشغلة بإعادة الحياة من جديد إلى الأشياء الميتسة الاسيما الشعر والتصوير والكتابة. وساد معنى النهضة الدال على المبيلاد الجنيب للاداب والقنون حتى استقر أكاديمياً في الفرن النّامن عشر على يد (حركة الأنوار)، غقد تحدث فولتير احد أعلام هذه الحركة عن تاريخ القنون الرفيعسة وأشسار السي التحطاطها في فترات تاريخية معينة ليعود فيؤكد بأن هذه الفنسون استطاعت مسم مطلع تهضيتها أن تتغض عنها غبار الهمجية السيما في إيطاليا، وسيسود هذا المعنى ليضا في المراحل الأولى من القرن الناسع عشر، إذ سيتمسك به كل من سنتدال في كتابه (تاريخ الرسم) وكينزو في كتابه (التاريخ العام للحضارة في أوروبا).

المعنى الثاني: ويفيد بأن النهضة، وعلى حد قول المؤرخ الفرنسي ميشلوه، لا تتمثل بنهوض الآداب والقنون التي ابتدعها الإنسان فقط وإنما تشمل أيضاً نهوض الإنسان تفسه، وحدد جاكوب بركهارت معنى النهضة في كتابه (حضارة عصر النهضة في إيطاليا) الصادر عام ١٨٦٠م بأنها تقوم على أسسس تقافيسسة تتمثل بتمسك الإنسان، وهو يمثلك ذاته بعد أن تحقق له النهوض، تمسكه باتجاء شخصى قدوي

ويشعور شديد بنرديته تجاه الحياة بصورة عامة وتجاه الدولة يصورة خاصـــة بمـــا بجعله يُعرَّفُ أهدافه تعريفاً شخصياً ويحدد مجرى حياته تحديداً فردياً حراً.

ولكن تعدد معانى النهضة وتتوع دلالاتها لا يمنع من القسول مسع هنسري لوفيفر في كتابه الموسوم (باسكال) بأن كلمة النهضة لا تبدو دقيقــة لأنهــا تخفـــي ورائها الكثير من معالم التاريخ لاسيما ذلك الالقلاب العميق في القاعدة الاقتــصعادية والبنى الاجتماعية التحتية. حيث كانت النهضة على مستوى الأداب والفنون مجسرك تعيير مظهري عن التحول الجوهري الذي حدث في حياة المجتمعات الغربيلة الحديثة نتيجة لنشأة النظام الرأسمالي. وقد أشار جوزيف أنتوني مازيو في كتابسه (النهضة والثورة) إلى أن تحديد الحابة الزمنية التي يشملها عصر النهسضة يثير الكثير من الخلاف ويشكل خاص الخلاف بشأن تاريخ بداية النهضة تبعماً للمحسى الذي تقترن به وتُعْرَفُ بموجبه، حيث يُرجع إيراسمس بداية عصر التهــضة إلـــى القرن الثالث عشر عندما بدأت أوربا تتخلى عن الكاليد البيزنطية القديمـــة الغليظــة والفجة التي هيمنت على الأداب والفنون. ويُرجع غيره بداية عصر التهــضة اللـــي سقوط التسطنطينية عاصمة البيزنطيين على بد الأثراك أواخر العصور الوسطى ليهاجر منها خشد كبير من المفكرين والعثماء إلى إيطالها ويبذلوا هنالك جهدا كبيسرا لإتعاش الثقافة التقليدية عامة والإغريقية منها خاصه لتشهد إيطاليا بفضلهم انتعاشا أدبيا وقنيا وعلميا ملحوظاء بيتما يربط بركهارت بداية عصر النهضة ببداية القرن الخامس عشر التي شهدت الظهور الواضح للاتجاه الشخصي والستعور المشديد بالقرنية.

ولكن هذه المحاولات لتحديد بداية عصر النهضة ليست بقيقة تماسا لأنها ثربطها ببداية تبلور بعض مظاهر تلك النهضة مثل ازدهار الأداب والفنون وانبعاث الثقافة التقليدية وظهور الاتجاه الشخصى والشعور بالغردية...الخ، ويعكس مثل هذا الربط الاهتمام بالمظاهر وإهمال الأسباب والعجز عسن الرجوع إلى الأصسول الاجتماعية التي يجب أن يتم بدلالتها تعيين بداية عصر النهضة. وحيث إن هذه المظاهر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بظهور النظام الرأسمالي الذي أخذ يحل تدريجها محل

النظام الإقطاعي، فإن هذه الدراسة تفترض أن بداية عصر النهضة تسرتبط ببدايسة ظيور النظام الرأسمالي وتبلور واتضاح تأثيره في الحياة الاجتماعية لاسيما بعد أن احتل الاقتصاد الرأسمالي التجاري (الميركانتيلي) موقع الصدارة في الحياة الاقتصادية الأوروبية. ويبدو من الضروري هنا التذكير بتعكر تعميم هذا الاقتراض على كل المجتمعات الأوربية طالما أن ظهور هذا النظام لـم يكـن بفعـل طفـرة تاريخية وإنما نشأ ونما وتطور بشكل تدريجي بعد أن ظهمرت العلامسح الأولسي للرأسمالية في أحضان المجتمع الإقطاعي في القرن الخامس عشر، ومن تسم فسإن النظام الرأسمالي لم يحظ بنفس الموقع والفاعلية في كل تلك المجتمعات لا يدرجسة واحدة ولا في وقت واحد مما يعني تفاوت تاريخ بداية والفظام الرأسسمالي عسصر النهضة المصماحب له من بلد أوروبي إلى آخر. فإذا كانت النهضة قد يسدأت قسى إيطاليا وهوالندا في وقت مبكر من القرن الخامس عشر فإنها لم تبدأ إلا فسى وقست الاحق من هذا القرن في بلدان أخرى ليرتبط ظهور النهضة الأوروبية بجملة عوامل ومظاهر متنوعة اقتصادية وسياسية وتقافية تأثرت في تكوينها وظهورها وتطورهما يتكوين نظام الإنتاج الرأسمالي وظهوره وتطوره في كل بلد على هدة. فإذا كانست طبيعة النظام الرأسمالي وخصائصه هي ألتي حددت طبيعة عصر النهضة وعرّست خصائصه، وحددت هذه الأخيرة بدورها طبيعة الفكر السياسي الغريسي فسي هدا العصير وعيتت خصائصه مثلما حددت وعينت طبيعة وخصائص كل شسيء أخسر قيه، قستكون طبيعة النظام الراسمالي وخصائصه السلبية والإيجابية هي العاسل المحدد والحاكم تطبيعة وخصائص الفكر السياسي الغربي في عصر التهضدة.

## أولاً: الكصائص الاقتصادية لعصر النهضة

إذا كنا قد أوضعنا أنفا بأن عصر النهضة هو عصر ميلاد النظام الرأسمالي، فقد جاء قيام هذا النظام على قاعدة الاقتصاد الميركاتئيلي (التجاري) المستند إلى الأسس الآتية:

- الاعتقاد بأولوية الثروة النقدية أو المعادن الثمينة التي نتخذ شكل النقود أو تبدو قابلة لأن تصبح كذلك بما يجعل الحصول على هذه المعادن الهدف
   الأساسى لكل نشاط اقتصادى.
- ٣. الاعتقاد بأن المعادن الثمينة هي أساس ثروة الدولة بما يجعل الحصول عليها هو النشاط الأساسي الذي تعلى به الدولة ليجد العاهل الذي يجمدها في شخصه ويصنع سياساتها ويتخذ قراراتها أنه يتحمل مسؤولية تنظيم وتسميق وقيادة جهود الأمة والدولة لتحقيق هذا الهدف.
- ٣. الاعتقاد بعسوولية الدولة عن الحصول على المعادن الثمينة وفق خطسة معدة سلفاً للحفاظ على ما يتوافر لنيها من هذه المعادن من جهة والعمل مسن جهة ثانية على توفيرها في حالة افتقادها إليها. لذلك كان النشاط الاقتسصادي الموجّه من الدولة في عصر النهضة يميل إلى ضمان استغلال منساجم التسي تحتوي على المعادن الثمينة للحصول على أكبر كمية منها والحيلولة دون فقدانها وعلى الدولة في إطار هذا المسعى إنباع سياسة تستشجيع السصادرات وتقليل الواردات الإدخال المعادن الثمينة إلى الدولة وتقليل خروجها منها فسي أن واحد.
- 3. الاعتقاد بمسؤولية الدولة عن إتباع سياسة تحقق التوازن الاقتصادي من خلال العمل من جهة على تشجيع التصنيع والتصدير ودعمهما بكل الأشكال لتقليل كثفة الإنتاج وتخفيض أسعار البضائع، والعمل من جيسة ثانيسة علسى تقليل الاستيراد إلا ما اتصل بالحصول على المواد الأولية اللازمة السصناعة لأن ذلك هو السبيل الوحيد لضمان النجاح في المنافسة وبيع أكبر قدر ممكن من البضائع المصنعة.
- الاعتقاد بمسؤولية الدولة عن الحصول على مستعمرات توفر أيها المواد الأولية اللازمة للصناعة بالإضافة إلى الأغسراض الأخسرى التسي تحقسق بمجموعها هنف زيادة تروة الدولة.

1. إن سعى كان الدول الأوربية لتحقيق هذه المنطئبات تسبب في تعسار ض مصالحها القومية مما جعل التنافس والصراع بينها العلامــة المعيــزة لهــذا العصر، ولأن التوازن لم يكن أحد المبادئ الأساســية للتسافس والــصمراع الأوروبي في عصر النهضة، فقد كانت القاعدة السائدة أنذاك على حد قــول المفكر الفرنسي الفونتين هي أنه ليس بالــنطاعة أحد أن يربح (الا ما يخــسره الآخر فقنت الحروب السمة المميزة أعصر النهضة الأوربية والغالبة عليه.

## ثانياً: الخصائص الاجتماعية لعصر التهضة

لقد كان من النتائج الاجتماعية المهمة لقيام النظام الرأسمائي فيي مرحلته الأولى ذات الطبيعة المير كانتيلية اتحدار أصحاب الدخول الثابئة إلى الفقر النسبي وتسلق أصحاب رزوس الأموال التقدية والتجار والمنتجون والفلاحون لطلم التسراء مما أدى إلى تغير المراكز الاجتماعية للأفراد والطبقات نتيجة تلتغير في مراكسزهم الاقتصائية. فطبقة النباذه فقدت المركز الراجح الذي كانت تثمتم به في العسصور الوسطى تصالح الطبقة البرجوازية بعد أن تدهورت الأوضاع الاقتصادية ثنبيلاه إلى الدرجة التي اضطرتهم لبيع أراضيهم للمصول على الأموال اللازمة تتامين متطلبات حياتهم الباذخة والحفاظ على مركزهم الاجتماعي، وكانت الأراضي النسي باعها النبلاء من الكثرة بحيث الخفضت أثماتها الأمر مما شجع البرجوازيين على شرائها بفضل دُرانهم المادي، فازدادوا بذلك دُراء ورخاء وبرزوا ليس فقسط كقسوة اقتصانية وإنما كقوة اجتماعية أيضا. والا ينبغي أن نفق هنا دور المسلطة الملكيسة في إضعاف طبقة النبلاء لصالح الطبقة البرجوازية، فكثيرًا ما اصحطهمت رغبسة المثوك في توسيم نطاق ملطتهم بالنزعة اللامركزية لدى النبلاء والتسي لسم يكسن ممكنا تجاوزها والتغلب عليها دون صعوبات وصنت في العديد من الأحيسان إنسي مستوى المواجهة المسلحة بين المثوث والنبلاء مما جعل السلطة المثكية جادة فسي إضعاف هؤلاء المنافسين كي لا تكون سلطتهم عانقا أمام سمحيها لتومسيع نطاقهما وزيادة فاعليتها، وكانت البرجوازية هي المستفيد الأكبر من هذا الصراع لأنه أتـــاح

لها الفرصة لتحتل تدريجياً موقع الصدارة في المجتمع، وأسهمت الحروب الأوربية الداخلية والخارجية المتعددة بدور كبير في استنزاف موارد السلطة الملكية معا اضطرها إلى بيع المناصب البيروقراطية إلى البرجوازية التي كانت تمتلك ثمنها بعد أن كانت هذه المناصب تنتقل بالوراثة بين النبلاء، وفتح ذلك الباب واسعا أسام البرجوازية للتسرب إلى الإدارة البيروقراطية المكومية واحتلال مراكز مرموقة ولخلها مما ساعدها بدوره على تقوية مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في مواجهة النبلاء وهو ما كانت الإدارة الملكية ترغب في حدرثه وتساعد عليه لتجعل من البرجوازية حليفاً لها في صراعها مع البلاء.

وإذا ما كان القيام النظام الرأسمالي باعتباره العامل الاقتصادي-الاجتماعي المؤسس للنهضة والمرتبط بها انعكاساته الاقتصادية المتمثلة في ظهور البرجوازية وصعودها وتدهور الطبقات الاجتماعية الأخرى وانحدارها، فقد كانبت له أيسضا لنعكاساته الاجتماعية المتمثلة في بدء زوال القيم المرتبطة في ذلك العصر بالنظام الإقطاعي وطبقاته لتحل محلها القيم الاجتماعية المرتبطة بالنظام الرأسمالي وطبقاته وعصره الجديد. ولعل أبرز القيم الاجتماعية الرأسمالية التي ظهرت انذاك هي:

- ا. تمجيد روح المغامرة: فالصورة النموذجية الجديدة للفرد هـي صـورة المغامر بل المجازف الذي لا يهاب المخاطر و لا ينشي أمام الـصعاب بحثًا عن الثروة أو المعادن الثمينة أو الأسواق أو السيطرة على المواد الأولية.
- Y. تمجيد الفرد: فتمجيد روح المغامرة كفيمة اجتماعية كان لا بد أن يقسود إلى ولادة قيمة اجتماعية جديدة أخرى هي تمجيد الإنسسان الفسرد بوصسفه صاحب المغامرة والعنصر الفاعل فيها، وبذلك أصبح التكريم والتمجيد حكرا على الفرد الذي حاول ويحاول اكتشاف المجهول عابرا البحسار المحيطات ومستكشفا القارات بعد أن كان الوصول إلى البعيد غير ممكن إلا بقوة خارقة لا يمتلكها الإنسان العادي، وإذ بات كل شيء في عصر النهضة يعتمد علسي العمل الإنساني الفردي الإرادي، فمن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن يحظسي

القرد بتكريم وتمجيد مميزين وأن يرقى هذا التمجيد السي مــستوى القيمـــة الاجتماعية الأساسية.

٣. الإيمان بالدور الفاعل للنقود واقتقاء المعادن الشيئة: حيب بسات هيئا الأمر يمثل قيمة اجتماعية في حد ذاته نتيجة لسرعة التغييرات الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت بفعل تزايد فرص الحصول على المعلان الثمينة في عصر النهضة. فقد أصبح بمقدور أفراد الطبقة العامة في هيذا العيصر أن يصبحوا وبكل بساطة من الطبقة البرجوازية بمجرد قيامهم بمغامرة خيارج البك أو داخله تمكنهم من الحصول على المعادن الثمينة.

## تُالتُأُ: الخصائص السياسية لعصر النهضة

وكاتت تجري في عصر النهضة أيضا، وفي مجرى التغيرات الاقتصائية والاجتماعية السالفة الذكر، تغيرات أخرى على الصعيد السياسي تمثلت في ازديداد سلطة السلوك واتساع مسؤولياتهم وأدوارهم سواء في غرنسا أو أسيانها أو إنكلتسرا. فقد احتفظ السلوك من النظام الإقطاعي بالخصائص العامة للمسلطة الملكيسة التسي جمعوا من خلالها في اشخاصهم ثلاث خصائص هي الخاصية الدينيسة والخاصيبة الإقطاعية والخاصية والخاصية المسلقة التي أضيف إليها في ظل النظام الرأسمالي إضبعاف طبقتي النبلاء ورجال الدين من جهة ودعم البرجوازية والتحالف معها مسن جهسة ثانية. فالملك هو الحاكم المقتس يقدر كونه وكيل الإنه وله الحق في التسدخل فسي شؤون الكنيسة، وهو السيد الأعلى في إقليمه والأول بين السادة الإقطاعيين تماماً كما هو الحال بالنسبة للميد الإقطاعي فهو إذا في قمة الهرم الاجتماعي والمتمتسع بسلطة سيادية مطلقة تسمح له بإصدار القوانين والأوامر في إقليمه وتنفيذها علسي بسلطة سيادية مطلقة تسمح له بإصدار القوانين والأوامر في إقليمه وتنفيذها علسي المنطقة المطنقة تنملك متجسدة في ثلك الخواص ومستمدة منها، فبموجب الخاصسية المنطقة المطنقة تنملك متجسدة في ثلك الخواص ومستمدة منها، فبموجب الخاصسية الأولى لا يتصرف الملك بما يتعارض وكونه حاكما مقدساً، وبموجب الخاصسية الثانية لا يتصرف الملك بما يتعارض وكونه حاكما مقدساً، وبموجب الخاصسية التصدية للتعاقية غير المكثوبة بينه وبسين

رعاياه على غرار العلاقة التعاقدية الشخصية بين التابع والمتبوع في ظلل النظام الإعطاعي، وبموجب الخاصية الثالثة لا يتصرف الملك بما يتعارض وسلطته المطلقة وغير المقيدة إلا بقيد إرادته الخاصة حيث لم تظهر فكرة المصلحة العامة كقيد على السلطة المطلقة للملك إلا في وقت لاحق من هذا العسصر، وفسى كل الأحوال تمتعت هذه الخصائص السياسية بشيء من التجديد في عصر النهضة بفعل ثلاثة عوامل هي:

- اكتساب السلطة الملكية طابعا مركزيا من خلال مبدأ الضريبة العامة.
- اتساع وتطور هيكل ووظائف الإدارة المكومية البيروقر اطية من جهة ثانية.
  - تشكيل الجيش الوطني الدائم.

ولكن سلطة الملك لم تكن في تلك المرحلة سلطة مطنقة بشكل كاسل ونهائي، حيث كانت هذالك إلى جانبها أيضا صلطة المجالس العامـــة للأقـــالهم التــــي تحولت إلى مجالس تعثيلية ولو يصفة نسبية، وكانت هذه المجالس تضم إلى جانب النبلاء وأصحاب المهن جماعة مختارة من معتلسي بعسض المدن ذات المراكر الخاصة والمحاكم العليا والهينات الدينية والجامعات وسكان جميع المدن والأرياف. وعلى الرغم من اقتصار سلطات هذه المجالس على التحصويت علم المضرائب الملكية فإن هذا التصويت بحد ذاته هو الذي وضبع اللبنة الأولسي لتقبيد السططة المطلقة وظهور الديمفراطية والبرلمانية فسي الفكسر والممارسسة السسياسية فسي المجتمعات الغربية الحديثة. فقد أصبح التصويت على الضرانب في وقت الاحق حقاً من حقوق الشعب بمارسه من خلال ممثليه بعد أن اشترطت المجالس العامـــة منـــذ عام ٤٨٤ ام موافقة صادرة من الشعب لفرض الضرائب وفقا لقاعدة (لا ضمرانب بلا تُمثيل). وكان كل ما يتصل بالنشريع والنصيحة والتظلمات تعبيرا عن عواطف الشعب كله، حيث تقوم كل جماعة انتخابية بتحرير دفتر يتضمن تظلماتها وتقدمه إلى نائيها، ومن ثم تجمع تلك الدفائر وترتب وتحرر في دفتر واحد هدو الدفتر القومى الذي كان الملك يلجأ إلى إصدار الأوامر للإجابة على بعض ما فيسه من التظلمات، أما البرلمانات التي كانت موجودة أيضا إلى جانب المجالس العامة فإنها لم تكن سوى مرسسات ذات اختصاصات هزيلة لا نتجاوز الجفاظ على القوانين الأساسية للممثكة، وفي ظل ما تقدم يمكن القول إن الطابع المركزي للسلطة الملكية كان الطابع السائد والمعيز للنظم السياسية في أوربا في هذه الحقية، وأن المركزية التي تمتعت بها السلطة المياسية المثكية في أوربا كانت ضرورة عملية لازمة لأسياب عديدة بعضها سياسي وبعضها الآخر اقتصادي-اجتماعي، وتمثلت الأسياب السياسية فهذه المركزية في:

 الحروب الداخلية الدينية والاجتماعية ذات الطبيعة الانتسامية التي هددت وحدة الممالك الأوربية ويفعتها العمل على تقوية السلطة الحاكمة فيها للحفاظ
 على وحدتها المهددة.

- النزاعات الحادة والعنيفة بين النبلاء والملك بما جعل الأخير بحاجة إلى البرجوازية وأموالها لتقليص ملطة النبلاء ونفوذهم وضلمان علير عمسل الإدارة وسد نققات حرويه الخارجية والدلخلية مثما جعل البرجوازية بحاجة إلى دعم الملك وتأييده في صراعها مع النبلاء الذين كانوا هم أيلضا بحاجة إلى مساعدة الملك لهم في نزاعهم مع البرجوازية، وبذلك تسوفرت الفرصلة للعشك للحصول على موقع الحكم القيصل في هذه النزاعات ومن شم التمتع بسلطات كبيرة ومتعت دوره وزادت تأثيره بقدر ما أن دوره كحاكم وحكم سمح له أن يكون فوق كل القرى الاجتماعية.

وتمثلت الأسباب الاقتصادية -الاجتماعية لتركز السلطة الملكيسة وانسساع نطاقها -وازدياد فاعليتها في:

- الطبيعة التدخلية للسياسة الميركانتيلية التي نقطلب تدخل الدولة للقيام، على الأقل، بمهمة تتسيق وتوجيه النشاطات الاقتصمادية. ولمسا كانست الدولسة وسلطتها آذذاك لا تنفصل عن شخص الملك وسلطته لاسيما فسي المراحسل الأولى من عصر النهضة، فقد كان من شأن ذلك أن يمنح الملسك مسلطات واسعة تفوق سلطة أي فرد وأية جماعة في المجتمع والدولة.

## رابعاً: الخصائص الثقافية لعصر النهضة

لقد استدعت التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسعياسية السسالةة السذكر وأحدثت بدورها تغيرات ثقافية تعكس روح عصر النهضة وتعبر عنها ولعمل فسي مقدمة كلك التغيرات:

الرغبة في التعرف على الأعمال الفكرية التقايدية الإغريقية والرومانية مما تاد،
 بل اقتضى، القيام بمهمئين هما:

مهمة العناية باللغة الإغريقية وتشرها بعد أن كانت اللغة اللاتينية هي لغهة الثقافة والطبقات العليا في المجتمع الأوربي طبلة العصور الوسطى باستثناء بعض المناطق الجنوبية من إيطاليا،

- مهمة العناية بالمخطوطات القديمة بعد أن تزايد الاهتمام في هذا العصصر بالنصوص الإغريقية والرومانية التي بقيث مجهولة تقريبا في أوروبا طيلسة العصور الوسطى ليشكل البحث عن المخطوطات القديمة موضوعاً لتجارة مريحة خصوصاً بعد أن تنافس الأمراء وكبار الأعيان في طلبها أيضاً مما جعل مفهوم النهضة يتعين في جانب منه بدلالة هذا الاهتمام باللغة الإغريقية والمخطوطات القديمة. وبعد أن تعرفت أوربا علمي أرسمطو عمن طريمي الغراجم والشروح للعربية لمولفاته لاسيما شروح ابن رشب النسي حظيست باهتمام المفكرين الأوربيين آنذاك رفحي مقدمتهم القديس توماس أكويناس الذي زاوج ببن العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطية لقصيح الفلسفة المسيحية الأرسطية هي التيار الفلسفي المسيطر على الفكر الأوربي طيلة العصمور الوسطى، ظهر تيار فلسفى جديد كان ثمرة للجهود الفكرية التي عمايت من جهة على رفع القناع الديني المسيحي عن أرسطو ليظهر على حقيقته كمفكر وتتى ويعتمده الفكر الأوربي في عصر اللهضة بدلالة هذه الحقيقة وعطلى أساسها، وعملت من جهة ثانية على تعريف أوربا عسصر النهسضية علسي أفلاطون الذي كان مهملا طوال العصور الوسطى فتخلسي أرسطو وتوار الفلسفة المسيحية الأرسطية عن مواقعهما لصالح أفلاطون الذي تسم إحيساء أفكاره التي تمجد الإنسان وتشيد بقيمته فهو القائل بأن (خط سهر الإنسان هو أن يصبح شبيها برب من الأرباب) وهو أمر ينتاسب مع قيمة الفرديسة النسي ميزت عصر النيضة وغلبت عليه.

٧. الاهتمام بالعلوم الطبيعية: حيث بدأت العلوم الطبيعية تحقق النجاح ثلو النجاح على الرغم من شيوع السحر في هذا العصر، وكانت الأولوية في الاهتمام العلمسي الأوربي للعلوم الطبيعية العملية خاصة علم القلك والميكانيكا والفوزيساء والهندسسة. وفي هذا العصر حدد كوبرنيكوس الأرض على أنها مركز الأجرام السماوية وظهر المنهج العلمي على يد ديكارث فترتب على ذلك:

- تثبیت أسس العلم الوضعي على حساب العلوم الدینیة اللاهرئیــة وتراجــع
  افکار النیزیاء الأرسطوطالیسیة.
- اعتماد العقل أداة لمعرفة العالم والطبيعة والكون والإنسان وحكمًا لتحديد
  محمة وخطأ الأشياء وتصفية النزعات اللاهوتية بهذا الشأن.

وقد أسهمت كل الخصائص السائفة الذكر، بشكل مباشر أو غير مباشر وعلى جميع الأصعدة، في نشوء الدولة الغربية بكيانها ومفهومها الحديثين الله نين سميحظيان باهتمام مفكري عصر النهضة، وسنحاول في قصول هذا الباب مثابعة ما نعتقد أنسه أقدر الأفكار السياسية الغربية على تجميد نلك الاهتمام والتعبير عنه.

الفصل الأول رواد الفكر السياسي الغربي في عصر النهضة

# الميحث الأول

## مكيافيلئى وفكرة الدولة الوضعية

لم يكن للدولة بمعناها المؤسسي وجود طيلة العصور الوسطى الإقطاعية الاندماج تلك الدولة في شخص الملك حتى أصبحت الدولة هي الملك وأصبح الملك هو الدولة، ولكن الدولة واعتباراً من عصر النهضة تطورت باتجاه آخر ضمن لها الاستقلال عن الاعتبارات الشخصية الخاصة بالملك مثلما ضمن لها الاستقلال، الاستقلال عن الكنيسة، وعلى الرغم من الطبيعة النسبية للشكلي هذا الاستقلال، إلا أنه أتاج للدولة إمكانية الظهور بمظهر المؤسسة الوضعية التي تتمتع بالوجود الذاتي الخاص بمعزل عن كل شكل من الشكال التحكم الشخصي (الملك) أو الديني (الكنيسة)، ونتيجة لذلك فقد تميزت الدولة الوضعية في الغسرب بخاصيتين أسلسيتين هما تمتع وظائف الإدارة والجسيش وفسرض السضرائب فيها بالطابع المركزي مما يجعل منها دولة مركزية من جهة، وكونها ذات طبيعة قوميسة مسن بوجود فعلى نسبيا في أوروبا ابتداء من عصر النهضية، وربما يمكسن القبول بأن يوجود فعلى نسبيا في أوروبا ابتداء من عصر النهضية، وربما يمكسن القبول بأن ويتميز المؤل الترنسية والأسبانية والهوئنية والانجليزية تقدم نماذج أكيدة على ذلك، ويتميز المفكر الإيطائي مكيافيللي بالتزامة بالتظير لهذه الدولة الوضعية انطلاقاً من واقسع دوئة فلورنسا التي ولد وتوفي فيها واهتم بمعالجة شوونها.

ينحدر (توقولا مكوافيللي ٢٤١٠ - ١٥٢٧مم) من عائلة فلورنسية قديمة تتنصى الى فئة صغار النيلاء التي أصابها الإفقار فوجدت نفسها في صفوف البرجوازيسة بشكل أو أخره وكان أبوه محامياً فلم يبخل على تعليمه، فدرس القانون، ولو بسشكل غير نظامي، كما درس الفئسفة والتاريخ وربما يكون قد عرف شيئاً من اللفة الإغريقية، وعمل ميكيافلي في الوظائف الحكومية فكان سكرتير القنصلية الثانية في جمهورية فلورنسا، واستمر في هذا المنصب لغاية عام ١٥١٢م، وتعد الحقية التسي شغل فيها هذا المنصب من أصحب حقب التاريخ الإيطالي بمصورة عاملة حيست

تعرضت البلاد فيها للغزو الفرنسي والأسباني والألماني. أما فاورنسا بالدات فبالإضافة إلى تعرضها للغزو الأجنبي تقلص دورها الاقتصادي، لاسبيما في مضمار التجارة، فضلا عن تلاحق الأزمات الاقتصادية عليها وهبوط سعر الدهب الأمر الذي أصاب ميزانيات المصارف فيها بالعجز مما جعلها عماجزة على نفسع عجلة الاقتصاد إلى الأمام، لقد تأمل مكيافيللي عميقاً في ظروف الواقع الذي كانت تعيشه إيطاليا بصورة علمة وفلورنسا بوجه خاص وخلص من تأمله هذا إلى نتيجة مفادها أن فلورنسا أو بالأحرى إيطاليا كلها تعاني حالة من المضعف تجعلها في حاجة ماسة لإقامة دولة وضعية قرية، وتصمنت مؤلفات لاسبيما (الأميسر) و المطارحات) و (فن الحرب) و (التواريخ الفلورنسية) بالإضافة إلى رسائله العديدة عرضه لمشروعه الخاص لإقامة هذه الدولة.

#### مقومات الدولة الوضعية القومية عند مكيافيللي

زار مكيافيللي بحكم عمله الدبلوماسي الكثير من النول الأوروبية التي كان العديد منها قد بلغ درجة ملحوظة من القوة، كما هو حال الدول الفرنسية والأسبانية والألمانية والهوللدية، فاتجهت جهوده إلى البحث في عوامل قوة هذه الدول ليؤمس على مقدمات هذا البحث ونتائجه مشروعه الخاص بالدولة الوضحية القويسة في الطالبا والذي كان يقوم على ركيزئين هما واقع إيطالبا التي تعانى من كل عوامل الضعف وواقع الدولة الأوروبية التي تتمتع بكل عوامل القوة، ولمواجهسة عوامل الضعف وحيازة وترميخ عوامل القوة، قام مشروع الدولة الوضحية القويسة على مكيافيللي على شرطين أساسيين هما:

الشرط الأولى: الأمير، حيث يرى مكيافيللي أن الدولة الوضعية لا يمكن أن تقوم بدون وجرد حاكم فرد يتمتع بخصائص معيزة بأخذ على عائقه مهمة إقامة مثل هذه الدولة. فالذي يضطلع بتحقيق مشروع الدولة الوضعية القوية لابد أن يكون إنسانا غير عادي أي أمير، ويجب أن يكون هذا الأمير بعيداً عن معايير الطبيسة والخيسر فلا يجعل منها خصائص بتصف بها إذ لا بأس في أن يكون الأميسر بعيسداً عسن

الفضائل وقريباً من الرذائل إذا كان من شأن ذلك أن يسهل تحقيق المشروع الخاص بالنولة الوضعية، وعلى الأمير أن لا يسئ استعمال الرحمة وهو ينفسذ مسشروعه مثما عليه أيضا أن لا يكترث باتهامه بالقسوة إذا كان في ذلك ما يؤدي إلى وحسدة رعاياه وولاتهم، ولا شك أن ما يترتب على ممارسة الأمير للقسوة هو كرك النساس في حالة من الخوف، ولكن هذا الخوف يبدو مقبولاً إذا كان من شأنه ضحمان ولاء الرعايا لأميرهم وهو يقوم بتحقيق مشروع الدولة الوضحية، ولا يحتساج الأميسر للالتزام بالعهود والوفاء بها إذا كان ذلك يصب في محصلحة تحقيق مثمل همذا الشروع، كما يصر مكيافيللي على ضرورة السام الأمير بخاصحية التكيف مصع الطروف والقدرة على النظاهر، وكل هذه الخصائص التي يجب أن يتسم بها الأمير غليتها تأهيله لتوثي مهمة إقامة دولة وضعية يحكمها شعار عسرف يسه مكيسافيللي واقترن باسمه هو شعار (الغاية قبرر الوسيلة).

\* الشرط الثاني: الجيش، فإذا كان مشروع قيام الدولة الوضيعية القويسة يتطلب لتحقيقه وجود أمير يتصف بخصائص مميزة، فإن تحقيق هذا المسشروع يقسطي أيضا وجود جيش من توع خاص ويبدو أن التجرية العمليسة هي التي أوحيت لمكيافيللي بمثل هذه الخلاصة. فقد كان الإيطاليون يسديرون شيوونهم السياسية بانفسهم أما حروبهم فكانت المرتزقة تخوضها بدلا عنهم مقابل أموال تدفع نها، ولم يكن افراد جيوش المرتزقة أغياء فقد تعلموا أن يحاربوا دون أن يقتلوا أو يجرحوا بعضهم أو يصابوا بأي ضرر جاعلين خسائرهم في أدنى حدودها ليتمتعوا بالأموال التي يقيضونها، مثلما تعلموا أيضا إطالة أمد الحرب قدر الإمكان لندر عليهم أموالا كثيرة، لذلك كان يوم النصر أو الهزيمة بالنسبة لهم أنعس الأيام إذ ينتهي معه كل ربح وفائدة يجترفها ممن يحاربون بدلاً عنهم، وإذ أدرك مكيافيللي تلك جيساً، فقسد ربح وفائدة بجنرفها ممن بحاربون بدلاً عنهم، وإذ أدرك مكيافيللي تلك جيساً، فقسد تأكنت أديه ضرورة قيام جيش وطني كشرط لقيام الدولة الوضيعية القويسة، ولي سبيل السدفاع عين يتزعزع إيفاء نظام المرتزقة لمعائح إقامة جيش وطني، وفي سبيل السدفاع عين يعتميد بغيرة الوطني وضع كتابه فن الحرب الذي اعتير فيه أن الأمير الذي يعتميد فكرة الجيش الوطني وضع كتابه فن الحرب الذي اعتير فيه أن الأمير الذي يعتميد فكرة الجيش الوطني وضع كتابه فن الحرب الذي اعتبر فيه أن الأمير الذي يعتميد

على جيش من المرتزقة يشعر بالقلق وعدم الأمسان الأنسه يفتقد إلى الأسساليب الصحيحة للدفاع في أوقات الأزمات والا يجد ما يعتمد عليه في هسذه الأوقسات إلا حسن طالعه.

## معوقات قيام النولة الوضعية القوية عند مكيافيللي

إن حماس مكيافيللي لقيام الدولة الوضعية القوية، أو بالأحرى قيام دوئــة ايطالية موحدة قوية، لم يحجب عنه رؤية المعوقات التي نقف في وجه تحقيق هذا ا المشروع، وفي ضوء الواقع الفعلي لإيطالها شخص هذه المعوقسات فسي الكنيسسة والطبقة الإقطاعية. أما بالنسبة للمعوق الأول (الكنيسة) فعلى الرغم من علمانينة مكيافيللي فإنه ثم يخلط بين موقفه من الدين وموقفه من الكنيسة حيث كان يسرى أن للدين مكاتأ بارزا بالنسبة للدولة لا من حيث صحته بن من حيث كونه دعامة للنظام الاجتماعي، ومن هذا المنطلق حاول أن يدافع عن دور الدين الإيجابي في سياسة الدولة ويهاجم في نفس الوقت الكنيسة التي رأى فيها السبب الرئيسي فسي تسدهور الروح الدينية. وفي رأيه أن دور الكنيسة في هذا التدهور يعود إلى وإقعها الفطلسي من جهة وتأثيرها السلبي في الدين من جهة أخرى، فهي من حيث واقعها الفعلي لم تكن تصلح لضمان حصانة الروح الدينية من التدهور، وهي من حيست تأثيرها السلبي قد أنسدت الديانة المسيحية حين أفقدت الإنسان إيمانه بها والثقة فيها، وقد وجد مكيافيللي أن من شأن ذلك الإضرار بمشروع إقامة الدولة الوضحية القويسة بصورة عامة ودولة إيطاليا الموحدة بصورة خاصة، فمثل هذه الدوئسة لا توجيد وتقف على قدميها ويصلح أمرها بالأفكار وحدها فلابد أن يكون هنالك أيضا دين يضمن وحدة العنصر الإنساني في هذه الدولة. أما بالنسبة للمعوق الثاني (الطبقة الإقطاعية) فقد ذهب مكيافيللي إلى التأكيد على ضرورة تنصفية سلطة النبلاء يملكون قلاعاً وأتباعاً فهم من جهة يشكلون عائقاً صلباً يحول دون وجود مثل هــــذه الدولة، وهم من جهة أخرى يشكلون خطراً على الأمير نفسه خصوصاً إذا ما تولى

الحكم عن طريقهم أو على الأقل بمساعدتهم، وإذ يقلمس مكيافيائي خطر هذه الطبقة ويخشاه، فإنه ينصح الأمير بمعاملتها بطريقتين من شائهما الحدد مدن مسلطتها وخطرها، فإما أن تحكم بطريقة تعتمد فيها على عطف الأمير وتأييده بشكل كامسل، أو أن تحكم بطريقة يتم بموجبها التمييز بين النبلاء الذين يحبهم الأميسر ويكسرمهم لارتباطهم به دون أن تكون لهم مصالح خاصة، والنبلاء الذين يبقون بمناى عدن الأمير بدافع أغر اضهم الخاصة ومطامحهم فيعاملهم كأعداء حقيقيسين، تقد نظر مكيافيللي إلى رجال الدين والنبلاء نظرة ازدراء أساسها إدراكه لأهميسة العمسل بالنسبة لتقدم المجتمع ومن ثم تقدم الدولة، وكان النبلاء ورجال الكنيسة يبدون فسي نظره على العكس من ذلك تماما لأنهم يعيشون فيها كطفيلين، وعليسه في تقدمها بن إنهم على العكس من ذلك تماما لأنهم يعيشون فيها كطفيلين، وعليسه فإن من برغب في إقامة دولة وضعية قوية، كما يرى مكيافيللي، ملزم بأن يتخذ منذ البداية الإجراءات اللازمة لمواجهة المعوقات التي من شأنها أن تعيق تكوينها ويأتي على رأس تلك الإجراءات التخلص من اللبلاء ورجال الدين باعتبارهم أول هذه المعوقات وأخطرها، ولكن كيف تصور مكيافيللي ماهية الحياة الميامية وطبيعتها المعوقات وأخطرها، ولكن كيف تصور مكيافيللي ماهية الحياة الميامية وطبيعتها في الدولة الوضعية القوية إذا تهيات لها إمكانية الوجود الفعلي؟

## خروط الحياة السياسية في الدولة الوضعية القوية عند مكيافياتي

## ١. تعاقب أنظمة الحكم:

فالسياسة في جوهرها لا توجد بعيدة عن منتظم يحكمها، بل همي تخصص يالأحرى لمنتظم الدورات التاريخية الذي يقترض وجود نوع من الحتمية القاضية بالأحرى لمنتظم الدورية في تتابع النظم السياسية لملاتحطاط والنجاح، الخير والشر، ولم تكن هذه الفكرة جديدة بلا شك حيث قال بها من قبل أفلاطون والرسطو أولا ثم المسؤرخ

الإغريقي الرومانى بوليبيوس الذي استمد فلسفته الخاصة بالتاريخ ودورة الأنظمسة والدسائير من أقلاطون. وبعوجب هذه الفكرة يجد مكيافوللي أن كمل نعموذج مسن الحكم يفحط بالضرورة ويتراجع ليحل محله نموذج أخر. فعندما بدأ الناس يتقربون من يعضهم حرصا منهم على تحسين وسائل الدفاع عن أنفسهم، شرعوا يتطلع ون إلى رجل منهم يكون أكثرهم قوة وشجاعة لينصبوه رنيسا علسيهم ويستينون لسسه بالطاعة، وعندما استقرت أحوالهم وأخذوا يهجئون عن أمير الاختياره، لــم يعــودوا يختارون أقواهم وأشجعهم، كما كان الوضع في السابق، بل أكثرهم حكمة وعدائــــة، وعندما يدءوا بقبول الأمراء بالوبرائة أخذ هؤلاء الورثة بالتسدهور بالقيساس إلسي أسلافهم وشرعوا يهجرون الخير والفضيلة، فزاد ذلك من كراهية النساس للأمسراء مما دفع بهزلاء إلى اللجوء إلى العنف لإخضاع رعاياهم الأمر الذي نتج عنه حكم الطغيان. ويصبح الظغيان عادة وفي وقت قصير سبباً لسقوط الأمراء لأتب يوألد المؤامرات والنسائس ضدهم فيحمل الرعايا السلاح للإطاحة بهم بتحمريض ممن القادة الأقوياء، وعندما ينتقل نظام الحكم إلى هزلاء القادة ثم إلى ذريتهم، فإن هؤلاء الأخيرين وبسبب عدم خبرتهم وميلهم إلى الطمع والطمسوح المقسرط واغتسماب حقوق الناس يحولونه إلى نظام حكم أوليغارشي (حكم القلة) تتعرض فيه الحقوق المدنية للإهمال النام فيقع للحاكم الأوليغارشي ما وقع للطاغية من قبل ليبرز عاجلا أو أجلا إنسان يستطيع بمساعدة الرعية ومساندتها القضاء عليه وتصفية أمره. ولما كانت الرعبة قد تخلصت الآن من حكم القلة مثلما تخلصت من قبل من حكم الأمراء فإنها تتجه إلى إقامة الحكم الديمقراطي (حكم الشعب) وتنظيمه يشكل يضمن عسم تركز السلطة لا في قلة من الرجال الأقوياء ولا في أمير مـــن الأمـــراء، ويحــــافظ النظام الديمقر اطي على نفسه أمداً من الزمن لكنه ليس بالأمد الطويل إذ سرعان ما تسوده القوضى و لا يبقى قيه احترام لا للقسرد و لا للموظمف الرسمسي، فترتكسب الشرور والمخالفات فيعود نظام حكم الإمارة إما تلبيه لنصليحة إنسان طيب عاقل أو رغية في الخلاص من هذه الفوضعي ومعه تعود من جنيد الدورة التاريخية لأنظمـــة الجكم التي يدرك مكيافيالي أن الثورة هي واحدة من الأدوات التي تحركها وتضمن استمرارها. هكذا يلاحظ مكيافيللي أنه لم يكتب أبداً لما هو بشري أن يترقيف في نقطة ثابتة عندما يبنغ أقصى الكمال، فكل ما هو بشري بنتقل وبالتعاقب من الخيسر إلى الغير، وإذا كانت الفضيلة تولد المجد والرخاء فالمجد والرخاء بولدان الراحة، والراحة تولد الفراخ والبطالة، والأخيرة تولد الفوضى التي تؤدي إلى خراب الدول ثم يعد قليل ومن رحم الخراب يولد الفظام مسن جديسد، والنظام يونّد النضيلة التي يولد منها المجد والرخاء وهكذا. وإذا ما كان مكيافيللي يخلص من كل ذلك إلى التأكيد على أن الدورة التاريخية للأنظمة ظاهرة عاسة تشمل بنطاقها كل الحكومات فإنه بلاحظ أن هذه النورة لا تقود نفس الحكومة إلى تفس المكرمة السي تفس المكرمة المحد الله المعد والرخاء التاريخية للنظم لا تتخذ عنده تفس المكرم مرة أخرى مما يعلى أن الدورة التاريخية للنظم لا تتخذ عنده شكل التطور الداتري الذي يموجيه نثم العودة إلى ذات الشكل من الحكم بل تتخذ في رأيه شكل التطور اللولبي الصناعد الذي يتم بموجيه التحول من نظام إلى نظام آخر المد أن يكون أكثر تقدماً.

#### ٢. نظام الحكم الجمهوري:

ميز مكيافيللي بين النظام الملكي والنظام الجمهوري اعتمادا على معيسار عدد الحائزين على السلطة، فإذا كانت السلطة في يد شخص واحد كان نظام علك او إمارة، أما إذا كانت فيه السلطة في أيدي معتلى الشعب المنتخبسين السنين يحتلسون مراكزهم مدة زمنية محددة باستثناء الرئيس الذي قد ينتخب مدى الحيساة فسسيكون نظام حكم جمهوري، ويقدر ما يعارض مكيافيللي النظام الملكي الوراثي فإنه يفضل النظام الجمهوري مؤكداً ضرورة اقترائه بوجود مجلسين أحدهما للشيوخ والأخسر للشعب يعهد لهما يجميع الأعمال التشريعية اللازمة، ولأنه لا يستبعد وقوع الصراع بين هذين المجلسين يسبب ثنازع الاختصاصات، فإنه يقر بإمكانية تعسرض النظام الجمهوري في هذه الحالة لأزمة حادة يتطلب تجاوزه نها أن يتثبه بالنظام الملكسي ويستعبر أسلحته ليتم إعلان الدكائورية. غير أنه يبدو حذراً كل الحذر من التهساء هذه الدكائورية في التهاية إلى تصفية النظام الجمهوري وإقامة نظام الطغيان محله،

لذلك فهو يشترط اقتران استخدام النظام الجمهوري للدكتاتورية بهدف معين بالذات، كما يشترط تقييد هذا الاستخدام بمدة محددة أقصاها خمس سنوات.

#### ٣. نظام الحكم الشعبي:

كان الشعب بالنسبة لأخلب المفكرين الذين سبقوا مكيافيللي كمــــأ مهمــــلاً لا قيمة له و لا دور، وأكنه أصبح معه قوة فاعلة ذات أهمية لأن هدف الشعب في رأيه أتبل من أهداف النبلاء، وهو يتصبح الأمير الذي يصل إلى متصبه باختيار الـشعب أن يحافظ على صداقته له، أما الأمير الذي يصل إلى منصبه عن طريق التسبلاء وعثى الرغم من إرادة الشعب فعلوه أن يحاول كسب عطف المشعب إذا مما شماء الاستمرار في منصبه لأن محبة الشعب هي الضمانة الأكيدة ضد كال هجارم يتعرض لـــه. ويؤكد مكيافيالي بهذا الصدد أيضاً أن خير علاج واق من المؤامر الت هو أن لا يكون الأمير مكروهاً من جماهير شعبه، ثم يتابع التأكيد على أن الــشعب الذي تسيّرهُ القوانين لا يمكن الخلط بينه وبين الرعاع. وبينغ حماسه الشعب درجسه القصوى عندما يشير إلى ندرة ما تكون تورات الشعب الحر مسينة لحريته، لــذنك فهو يبرى أن من الحري بالأمير الاعتماد على الشعب في حكمه. ولكن على الــــرغم من اهتمام مكياقيللي بالشعب كركيزة للحكم، فإنه عندما تحدث عن النظام المناسب، للدولة الوضعية القوية ناصر الحكم الجمهوري ولم يناصر الحكم الشعبي ولم يطالب إلا ينظام متوازن يسمح نستوره المعتدل للفقراء والأغنياء بمراقبة بعضهم مع يقاء كل منهم في مكانه في نظام الحكم. أما موقفه الحقيقي من الشعب فيتجلى في كــون هذا الأخير الغانب الأكبر عن اهتمامه عند معالجته نموضوع الحكم، ونُعلَ تلك يرجع إلى أنه لم يكن ينظر إليه بعين الثقة الأمر الذي قد يجد تفسيره في قلمة ثقتمه بالناس المجبولين في رأيه على العدوانية وإنيان الأذى ونكران المعروف وسسرعة النثوان والشره والبخل، الخ. وتشير كتابات مكيافيللي إلى أنه يعتبر الحالات النسي تتمتع بها الجماهير برؤساء حالات نادرة واستثنائية في التاريخ، وعدا نثك فإنه بجد نفسه ملزماً بأن يمنح مهمة صياغة التاريخ إلى بعــض الرجـــال المـــزودين بقــوة

وفضيلة خاصتين، لذلك فإن الأمير في زأيه سيجد نفسه أمام مهمة صياعة التساريخ دون إمير اطور، ودون بآبا، وكذلك دون شعب. لكننا ونحن نتحدث عين مكانية الشعب في فكر مكيافيللي لابد من أن نشهر إلى أن الشعب لديسه معنسي خاصساً لا يشمل معه إلا طبقة معينة من طبقاته لأنه يميز بين الشعب والرعاع، وطبقاً لهذا التمييز فإن الشعب عنده هو الصناع والحرفيين والتجار والصناعيين أو من نستطيع تسميتهم البرجوازية بلغة العصر، أما القلاحون مثلاً فإنهم يدخلون عنده في عداد الرعاع. وفي ضوء ما تقدم لن تكون المكيافيالية فلسفة ذات فكرة تورية كما شــــاء لها الكثير من المفكرين أن تكون، إنها في الحقيقة أفكار خاصة بطبقة اجتماعية أصابها الوهن بعد تدهور المقومات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الذي تعيش في ظله مما جعل هذه الطبقة عاجزة عن أن تلعب أي دور في تاريخ مجتمعها بما فـــي ذلك دور الحاكم. ولكن إذا كان الشعب الحقيقي (البرجوازية الإيطالية) عاجزاً عــن أن يتولِّي الحكم بنفسه مما يستدعي استبعاد أية صبيغة لحكم الشعب، فإنه ليس غائباً عن دائرة العلاقات التي يفترضها الحكم. والخلاصة، أن موقف، مكيافيثلي تجاه الشعب ببدو متقارناً، فهو سلبي عندما بتعلق الأمر بممارسة الحكم من قبل الــشعب. ولكفه ايجابي عندما يتعلق الأمر بمساندة الشعب للحكم وتوفير القناعة بسه وتعيسين أهدافه الأساسية.

# المبحث الثانسي

# توماس هوبز وفكرة السئطة المطلقة

ولد (توماس هويز ١٥٨٨-١٠٢٩ ام) في مدينة مالمسبري الإنكابزيسة لوالسد كان قساً بسيطاً تميز بطبع حاد، دخل توماس المدرسة حوست تعلم اللاتونيسة والإغريقية وتخرج من جامعة أكسفورد ليرتبط بعلاقة وثيقة مع إحدى الأسر النبيلة أتنحت له فرصة السفر بصحبتها إلى كل بلدان القارة الأوروبية تقريبها. تسرتبط موثقات هويز السيلسية ارتباطأ وثيقأ باثواقع التاريخي الذي عرفتسه إنجلتسرا فسي عصره، فقد وضع كتابه (عناصر الفلسفة: المواطن) عام ٢٤٢م ليكرسه الدفاع، يشكل من الأشكال، عن السلطة المطلقة، وعندما انتلعت الحرب الأهلية في إنجلترا لجأ بمحض إرادته إلى فرنما، وبعد عودته عنها وضع كتابه المشهير (افيائلان /الوحش/التتين) عام ١٥٥٠م دون أن يقتصر عمله على هذين الكتابين حيث وضع كتبأ أخرى تتعلق بالمنطق والرياضيات وفلسفة القانون، وقد حكمت فكر هروبز السياسي في مقدماته ونقائجه حالة الخوف التي كان يعيشها كمواطن عاش في زمن ويلد تعرضا للثقلبات السريعة والحادة بفعل الثورات بما جعل أفكاره تعبيسرا عسن خوفه هذا ورد فعل عليه. وإذ كان يستبد به هاجس الخوف من الفوضي، فقد وجــه جهوده الفكرية نحو تلمس النظام السياسي القادر على تحقيق السلام والطمأنينة حتى ولو قام هذا النظام على السلطة المطلقة. لقد عاش هوبز في فتسرة شهدت فيهسا بريطانها صراعاً اجتماعياً ودينياً مذهبيا حاداً بنع أوجعه مع الحرب الأهليمة البريطانية التي اقترنت بقتل العديد من الشخصيات البارزة بما في ذلك الملوك، مما خلق جوا سيطر عليه الخوف الذي حكم صبياغاته الفكرية السياسية بقدر ما وجهها باتجاه البحث عن كل ما من شأنه أن يتجاوز هذا الهاجس. لذلك فقد كان البحث عن السلام والطمأنينة هو الهاجس البديل لديه عن هاجس الخوف ليكون حصصور الأول ضمانا لغياب الثاني، وما شغل بال هذا المفكر بشكل خماص همو الوسميلة التملي بموجبها يتحقق السلام والطمأنينة ليتم تجاوز الخوف وكانت هذه الوسولة متمثلة لديه في السلطة المطلقة.

## الانتقال من جالة الطبيعة إلى المجتمع عند توماس هويز

يرسم هويز صورة لحالة الطبيعة التي وجدت قبل أن يوجد المجتمع المنظم والمحكوم، ويذكر أن مبدأ الرغبة في كل شيء هو الذي كان يحكم الإنسان في تلك الحالة، ويحكم هذا المبدأ فإن الإنسان لا يتصرك قلى حالمة الطبيعة إلا يفعمل الاعتبارات الذائية المتعلقة بتوقير قوته والحفاظ على أمنه الخاص به ولا أهمية بعد ذلك لسواء من البشر إلا بقدر ما بمسه ذلك أو يؤثر فيه. وعليه فإن الإنسان منالض للإنسان والغنيجة العترتبة على ذلك هي الحرب الدائمة (حرب الواحد ضد الاخرر) ر (حرب الجميع ضد الجميع)، ولا تعني الحرب في مثل هذه الحالة واقع الصمراع المادي فحسب وإنما تعنى الإرادة الثابئة في الصراع، وطالما توجد مش هذه الإرادة فستكون الحرب هي الحالة السائدة والدائمة وليس السلام وسيكون الإنسان ذنبا كجاه الإنسان. ويفعل الخصائص المميزة لحالة الحرب الدائمة والشاملة هذه فلسن يكسون هناك مكان على وجه الأرض للصناعة ولا للمعرفة ولا لقياس الزمن ولا للفنسون والآداب ولا المجتمع فكل الذي يوجد هو الخوف الدائم وخطر الموت، كما لن يكون هناك أبضا وجود لما هو عادل أو ظائم، فحيث لا توجد قوة عامة لا يوجد قانون، وحيث لا يوجد قانون لا يوجد لا عدل و لا ظلم، كما لا وجود في حالـــة الطبيعـــة للملكية الشخصية للأشياء وما هو لي وما هو لك بشكل تتميز هيه ملكية الواحد عــن الآخر، فالشخص لا يمتثك إلا ما يستطيع الحصول عليه ويستمكن من الاحتفاظ بملكيته له وحمايته من عدوان الأخرين. إن الفحوى الحقيقي لحالة الطبيعة لـــدى هوبز لا ينفصل عن الواقع الاجتماعي الاقتصادي لإنجلترا في فترة الاضحفر ابات والحروب الدامية لاسيما في أعقاب العهد الفيكتوري التي عاشها وطال فهها المسوت حتى الملوك أنقسهم، وربما تفسر هذه الصبورة المضطربة سعيه لتبرير تدخل النولة في جوانب من الشوون الاقتصادية باعتبار هذا التدخل ضمرورة حبويــة لازمــة للقضاء على البطالة وتحديد النفقات الخاصة للرعايا والسلطة الملكية المطلقة عند هوبز هي أداة تحقيق نثلك لانها أيضا وبالأساس أداة ضمان توازن المسصالح فسي ظروف الاضطراب والتنافس والصراع.

#### قواتين الطبيعة عند توماس هويز

إذا كان مبدأ الرغبة عند هوبز أساس حالة الطبيعة وشرطهاء فإن مبدأ العقل عنده أساس وشرط الخروج منها وإقامة المجتمع لأن العقل في رأيـــه يُعلُّـــمُ الناس أن يسار عوا بحل تتاقض الطبيعة وهو القوة التنظيمية التسي يتوقف عليها انتقالهم من الحالة الطبيعة إلى الحالة المجتمعية، إلا أن هذا الانتقال لا يحدث بشكل اعتباطي وإنما يتم وفقاً لقوانين الطبيعة التي تقرر ما يعمله كل كانن عالق، فقـــانون الطبيعة عند هوبز هو ما يمليه العلن السليم الذي يُعلُّمُ الأشياء النَّسي يجب عملهما والأشياء التي يجب استبعادها من أجل المحافظة على استمرار الحياة. ويُحدد هوبز تسعة عشر فاتوة طبيعياً لكنه يؤكد بوجه خاص على قانونين طبيعيين رئيسيين من بينها هما قانون البحث عن السلام وقانون الدفاع عن النفس بكل الطرق المتــوفرة. وقى ضوء هنين القانونين يمكن القول بأن هويز يعتبر المحافظة على المذات همي النقطة المركزية في نشاطات الحياة الإنسانية، وعندما تكتسب المحافظة على الذات مثل هذه المكانة المحورية في حياة الناس فإنها ستنفع بهم إلى التعاون، فمن أجلل ضمان الإنسان الأمنه سيسعى تتحقيق السلام الذي لن يستطيع تحقيقه بمفرده الأمسر الذي يقرض عليه التعاون مع غيره لتحقيق هذا السلام. واستنادا إلىسى نشك يسرى هويز ضرورة اتفاق الداس على التقازل عن الحق المطلق الذي يمتلك كل قرد منهم في النفاع عن نقسه وضمان أمنه وسلامته عندما يعيش فسي حالسة الطبيعسة ويكون حقا موازيا ومساو ثحق معاثل يمثلكه كل شخص أخر، لأن قدرة استعمال كل إنسان على ممارسة حقه المطلق في ضمان أمنه ومعاهمته دون قيد أو شرط هو سبب الفوضى والنمار. وهذا الاتفاق لا يمكن تحقيقه ما لم توجد قوة قاهرة تقرضت وتضمنه وتحميه بما هي مجهزة به مسن المشروط الماديسة والمعنويسة المؤكسدة

والطحوظة والملموسة عيانيا للقدرة على إيقاع العقاب بمخالفيها والخارجين عليها لأن العقوبة دون سيف ليست أكثر من كلمات.

#### العقد الاجتماعي ونشوع الدولة عند توماس هويز

تعود فكرة العقد الاجتماعي بأصبولها الأولى إلى الفلاسفة اليوبانيين لامسيما أييقور ومدرسته، وريما إلى أبعد من ذلك أيضا، ولكن هويز هو الذي أعاد إحياءها في العصر الحديث بعد أن استوحى مضمونها الروماني القديم. فقد قاءت النظريــة السياسية للإمبر اطورية الرومانية على القول بأن كل سلطة وكل حق فسي وضم القواتين يعودان إلى الشعب الروعاتي السذي تتسازل بسدوره عسن هسذه الحقسوق للإمبراطور، وانسجمت هذه التظرية في العصور الوسطى مع المدناهب المسياسية التي اعتبرت جميع العلاقات بين الحاكم والمحكوم واجبات متقابلة. وقد افترضــت صياغة هويز تفكرة العقد الاجتماعي أن الناس الطبيعيسين (الناس في مرحلة الطبيعة) أقاموا مجتمعاً سياسياً قبل أن يعقدوا بينهم العقد الذي البنقت عنه المسلطة السياسية المنظمة (الدولة)، حيث جمع هو لاء الناس الطبيعيون أنفسهم أو لا في كيان أجتماعي موسع تولى لاحقا نياية عن أعضائه وباسمهم تقرير نقل حقوقهم الطبيعية إلى السلطة الحاكمة بموجب عقد بين هؤ لاء الأعضاء انبلقت عنه الدولة. وباللك يفترض هوبز أن اتقاق الإرادات الفردية لم يكن كافياً في حد ذاته ثقيام الدولة وإنما كان من اللازم تقيامها أيضاً الدماج هذه الإرادات في إرادة مجتمعية عامة كــشرط أولى لضمان الأمن واستثباب السلام، فهذا الالدماج هو وحده الذي يحصدع إرادة واحدة كلية عليا (إنسان أو مجلس) تخضع لها الارادات الجزئية الفردية. وعندما يتم نتك يكون كل فرد قد نقل حقه في التصرف بحقوقه وحرياته إلى الإرادة التي اختار الخضوع لها، ويتركز كل الإرادات الجزئية الخاصة في الإرادة الكلية العامة التسي وقع الاختيار عليها ينشأ اتحاد مثين يكون وجوده أساس وجود المجتمع المسياسي الذي يخضم الأفراد فيه لسيد أو صاحب سيادة. وتتبغى التلمديد هنا على أن العقد الاجتماعي عند هويز لم يكن بين الأفراد من أعضاء المجتمع والسبيد صساحت

السيادة، وإنما كان العقد بين هؤلاء الأفراد الذين اتفقوا بأنفسهم وفيما بينهم علمى النتازل عن كل حقوقهم وحرياتهم التي من شأنها الإضرار بالسلام لممصلحة هذا السيد صاحب السيادة الذي ليس طرفا في العقد والا خاضعا لمشروطه، ويفترض مويز أن صيغة هذا العقد كانت:

إنى أخول وأتنازل عن حقى فى أن أحكم نفسى لهذا الرجل أو لهذه المجموعة من الرجال بشرط أن تتخلى له أنت كذلك عن حقك فى حكم نفسك وذلك بالطريقة نفسها.

ان هويز في تنظيره للعقد الاجتماعي لم يفكر مطلقاً في إضعاف السلطة الحاكمة بل كان يطمح في واقع الأمر إلى تقويتها بمنحها حقوقاً هائلة، فعندما ينخرط الأفسراد في المجتمع السياسي ستضمر حقوقهم إن لم تختف كليا لصائح السلطة التي يتسازل لها الأقراد عن هذه الحقوق، وبهذا تصبح إرادة هذا الوكيل، السيد، صاحب السيادة، صاحب السلطة، هي إرادة كل فرد في المجتمع الذي يصبح عند هويز مجرد خرافة لأنه لا يعني لديه إلا الحاكم، فإذا لم يكن هنائك حاكم فليس هناك مجتمع، وهو مسايصدق عنده أيضا وبوجه خاص على الدولة لأنه لم يكن يميز بين المجتمع والدولة.

## الدولة والحقوق الفردية عند توماس هويز

مهما تكن حقيقة العقد الاجتماعي، فإن الذي يترتب على هـذا العقد كمـا يتصوره هويز هو أن صاحب المعيادة سيمسك بسيف العدل وسيف الحـرب وهـو الذي سيحدد ما هو لي وما هو لك، ما هو عادل وما هو ظالم، ما هو شريف ومـا هو فاجر، وما هو خير وما هو شر، ولكن هذه التحديدات التي تـشكل مـا يــمى بالقوانين المدنية قد تأتي بها مناقضة لقوانين الطبيعـة، فكيـف يمكـن أن يحـم الأمــر؟ لكن هويز لا يبدر قلقاً بشأن هذا الاحتمال لاعتقاده أن القوانين المدنية لا نتشأ إلا وهي متوافقة مع قوانين الطبيعة، فيمجرد أن تقوم الدولة سـتكون قــوانين الطبيعة جزءاً من القوانين المدنية. وهو يؤكد بهذا الخصوص أن القــانون المــدني والقانون الطبيعي ليسا نوعين مختلفين من القوانين وإنما هما جــزءان مــن كيــان

قانوني واحد لكنهما جزءان مختلفان مله، جزء مكتوب يدعى القانون المدني وآخسر غير مكتوب يدعى القاتون الطبيعي، ويبقى صاحب الصيادة في النهايـــة وفـــي كــــل الأحوال هو المشرع بما يجعله فوق القوانين طائما أنه مسن يسطعها ومسن يقسوم بالغانها أو تغييرها عندما لا يعود أحدها، أو حتى بعضها أو كلها، يروقه، ويسذلك فإن الدولة وصاحب السيادة الذي يجسدها ويعبر عنها لا يلتزمان بالقوانين المدنهسة طالما أنهما يجدان نفسهما فوقها دائماً. ولكن أين ذهبت حقوق الأفراد؟ لقــد زالــت الحقوق الطبيعية للأفراد بعد أن تقازلوا عنها بموجب العقد الاجتماعي المبرم يولنهم لصالح صاحب السيادة. وعليه فليس لهؤالاء الأفراد من حقوق يتمتعسون بهسا إلا حقوق لهم يتمسكون بها أو يتصرفون على أساسها أو يدافعون عنها. ويرى هــوبز أن الإنسان يتمنع بالحرية في الحدود التي لا توجد فيها قواتين، وعليه فالحرية لديه هي (سكوت القانون)، غير أن الحرية بهذا المعني لا وجود لها الافتقال الإنسان لحرية الإرادة. قد نقيد الحرية عند هوبز معنى غياب عوانق الحركة ولكن هذا الغياب يستهدف ضمان الاتساق مع الضرورة وعلاقاتها السببية. فالمياه حرة عندما تتحدر من الثل بالضرورة عند العدام وجود العائق الذي يحول دون هذا الانحدار مثلما أن الإنسان حر أيضا عند انعدام وجود العائق الذي يمنع تحقق أية ضــــرورة من الضرورات الإنسانية. إن السمة المميزة لحالة الطبيعة هي انعدام الحرية فيها بسبب ظروف الصراع والحرب التي تشكل عانقآ أمام حركة الإنسان وتمنع بالذالي تحقق الضرورة وعلاقاتها السببية، أما انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إنسى حالــة المجتمع المنتى فيقترن بتحقيق الحرية بقدر ما يقترن رجود المجتمع المدني يوجود الدونة أو صاحب السيادة الذي يعمل على تحرير الفرد والمجتمع بإزائلة العوائلة ظتى قد تعيق حركتهم بقضائه على حالة الصبراع والحرب عن طريق القوانين التي يشرعها ويطبقها، هكذا يحرر صاحب السيادة يسلطته المطلقة النشاط الفردي، فـــاذا ما طباقت دائرة الحرية على الرغم من وجود الدوئة فإنها على حد اعتقاد هاوبز تضيق بوصفها نشاطاً خارجياً، أما على مستوى النشاط السناخلي فيإن الحريسة لا تضيق إلا من أجل تحقيق نموذج آخر من الحرية يتمثل بغياب عوانسق الحركة والاتساق مع الضرورة وعلاقاتها السببية. وعلى كل حال فإن الحرية النسي كان بقصدها هي حرية التصرف، أما حرية الإرادة أو الحرية بمعناها العام فهي موضع استهجانه مما يمكن أن يفسر إنحاءه باللائمة على القلاسفة القدامي المذين مجدوا الحرية لأنهم في رأيه أفسنوا الناس بعملهم هذا وقادوهم إلى استحسان الاضطرابات باسم الحرية. لقد أسهم هوبز بافكاره هذه إسهاما ثرا في إمناد الدولة الوضعية مسن خلال تقديمه لكل المبررات النظرية التي تتنهي إلى تعزيز الملطة المطلقة.

# الفصل الثاني الفكر السياسي الغربي والصراع الديني في عصر النهضة

# المبحث الأول

# الفكر السياسي الإنسائي المسيحي الغربي

تمثلت الصيغة الجديدة للفكر المواسي المصيحي الغربي في عصر النهسطية في التجاهين يتقاربان من جهة ويتباعدان من جهة أخرى، ويكمسن تقاربهما فلي فزعتهما الإنسانية، أما تباعدهما فيكمن في اختلاف إستراتيجيتهما بعد أن ارتسط الأول بالكنيسة الكثوليكية البابوية واتفصل الثاني عنها. وإذا ما كان الاتجساء الأول قد تجمد في الفكر السياسي للإنسانيين المسيحيين الغربيين النين يتميزون بنسزعتهم الإنسانية من جهة أخرى، فقد تجمد الاتجاء الثاني فلي الفكر السياسي لحركة الإصلاح الديني التي تتميز بنزعتهما الإنسانية مسن جهلة وقطيعتها مع الكنيسة الكاثوليكية البابوية من جهة أخرى، وإذ تمخسض الجنسب وقطيعتها مع الكنيسة الكاثوليكية البابوية من جهة أخرى، وإذ تمخسض الجنسب عن الفكر السياسي للإنسانيين المسيحيين الغربيين وحركة الإصلاح الديني عن المشكلات التي طرحها وجود الدولة الوضعية وارتبط بها ارتبساط ضسرورة فسنحاول في هذا الفصل متابعة ذلك الفكر وارتباطه هذا مبتحين بدراسلة الفكر السياسي الإنساني المسيحي العربي.

ويُعد المفكرون الإنسانيون بصورة عامة، العلامة المميزة لعصر التهسطة. طير أن تسميتهم لا تقيد في جوهرها حب الإنسانية بصفتها المطلقة، وإنسا تقيد تمجيد الإنسان بذاته عند همؤلاء المفكرين إلى تمجيد الإنسان بذاته عند همؤلاء المفكرين إلى الاهتمام المنزايد بالحياة الإنسانية كما يمكن أن يعيشها الإنسان على الأرض ضمن حدود الزمان والمكان، ويؤكد درسدن بهذا الخصوص أن الأمور القليمة بالقيماس الى العصور الوسطى يحتل مركز الاهتمام ، الله العصور الوسطى يحتل مركز الاهتمام ، فقد بات الإنسان هو الذي يحتل هذا المركز في عصر النهضة. هكذا أصبح الإنسان فقد بات الإنسان هو الذي يحتل هذا المركز في عصر النهضة. هكذا أصبح الإنسان فراحوا يهتمون بكل ما يتعلق به وبالمكان دون ارتباط ضروري بالعمام الأخسر، فراحوا يهتمون بكل ما يتعلق به وبالمكان دون ارتباط ضروري بالعمام الأخسر، وهو ما يعني بالنتيجة انحلال الثائية التي زعمت على مدى سنين طويئة بأن منازع

الجمع إثم بحق الروح، ليحل محلها الاعتقاد بأن حياة الجمع ومنازعه لا يمكن أن تكون إثماً لتتميز عن حياة الروح ومنازعها، وإنما هي خير وكلاهما ينصهران فسي وجود الإنسان الواحد وحياته.

وقمد كان للنزعة الإنسانية تصوراتها الدينية الئي سيأخذ الإنسانيون المسيحيون على عائقهم مهمة صياغتها دون يضعوا الدين موضع مناقشة إلا في أحوال نادرة لأن ما كان يعنيهم في الدين هو الرجوع إلى الإيمان الحقيقي الذي يتيح للإنـــسان القـــدرة على اكتشاف إمكاناته برمتها، وهذا الإيمان المحقيقي يقوم على أساس من مـــسؤولية المسيحية تحو العالم الننيوي. إن اضطلاع الإنـسانيين المـسيحيين بهـذه المهمــة استدعى نتائج دينية متعددة كان في متدمتها إزالة التمايز بدين القديسمين والنساس العادبيين حتى انقلبت صورة العذراء التقليدية البيزنطية إلى صحورة فتساة قرويسة إيطالية بسيطة، ولعل هذا ما دفع بالمؤرخ الأمريكي كرين برنتون للحديث عسن التقارب بين الله والإنميان معتبرا أن مجرد وضع الإنه في لوحة يسقف الكنيسة كان مثالاً لما يمكن أن يقوم به الإنسانيين ذوو العقول الخصية تتقريب الله مسن النساس بتصويره أو نعته. هكذا أصبح ظهور الله في الصورة من الموضدوعات التسي يؤثرها الرسامون والنحائون حتى أن اللوحة الشهيرة المعروفة باسم (يوم الحــساب) للرسام والتحات ميشيل أنجلو تُظهر الله وهو مع القديميون، بينمـــا تميـــزت فنـــون العصمر المنابق بالميل إلى حصير التمثل المادي في يسوع والعذراء والقديسين علمي اعتبار أن الله ليس في الواقع من نوع الإنسان. ووجدت النزعة الإنسانية المــسيحية الكاثوليكية ما يغذيها في تصوص الإنجيل وأعمال المؤلفين الإغريق لكنها اعتمدت بالدرجة الأساسية على اندفاع القلب الذي هو الإيمان الذي يكم تمييزه عن المعتقدات، ويموجب ثلك جعلت هذه النزعة من الكنيسة محلاً للإيمان البــسيط وإن كانت تبدو متشددة في موقفها من الموسسات الكنسية كما كانت آنذاك، حرث طالبت بتطهيرها بلهجة اتهامية. وينطلق توماس مور في كتابه (يوتوبيا)، اي المدينة النسي لبِست موجودة في مكان أو المدينة الخيالية، من هذه الاعتبار ات في موقفه من روما الكاثرابيكية البابوية والمؤسسات الكنيسة على وجه العموم، محساولا أن يقدم لهسا

نموذجا تحدّذي به يضعه في صورة جزيرة خيالية. ولا ينفصل الحاح الإنسانيين على تأسيس الدين على الإيمان ورغبتهم الصارعة في تبسيط الإيمان، ومان شم نقدهم اللاذع للبابوية والمؤسسات الكنيسة على الرغم من تمسكهم بها، كل ذلك لا ينفصل عندهم عن الاتجاهات العامة للنزعة الإنسانية، فهذه النزعة تعدّل التعبير الديني عن ظك الاتجاهات وترتبط ارتباطأ وثيقاً بتمجيد الإنسان والتأكيد على فرديته وحاجته إلى أن يعيش حياته الإنسانية بكل منازعها المادية والروحية، وللتعرف على الأفكار السياسية للنزعة الإنسانية المسيحية فقد تم اختيار توماس ماور الذي كان واحداً من الإنسانيين المسيحيين الغربيين الذين تحرروا، ولو في حدود معينة، من الاستبداد اللاهوتي واستشعروا الحاجة إلى قيم جديدة عثر عليها مور وعرضها في صورة مسيحية عقلانية قادرة على أن تضمن التوافق بين المبادئ المسيحية والمتطلبات الجديدة لعصر النهضة، وهذا ما تجلى واضحاً في كتاب يوتوبيا الدذي وضعه والمتهر به.

#### المجتمع الفاضل عند توماس مور

ولد (توماس مور ١٤٨٠ - ٣٣٥ ام) في إنكلترا وجاءت أفكاره السياسية في كتابه (يوتوبيا) تجسيدا حياً لواقع بلاده في الفترة التي عاش فيها. فمع مجيء القرن الخامس عشر شهدت إنجلترا تحولات اجتماعية كبيرة امتزج فيها انهيار التجمعات القروية القروية القروسطية بسقوط الأسمن التي كانت تقوم عليها طمأنينة الفلاح في تلك التجمعات بنعل تحرره من ارتباطه بالأرض، كما تزامن في تلك التحولات ظهور النلاح الحر مع تطور التجارة تطوراً تجاوزت معه الاقتصاد القائم على إنكاج المحاصيل الضرورية. هكذا باتت إنجلترا المنتج الأساسي للصوف الذي كان يدر عليها أرباحا كبيرة بغضل نطور تجارة الصوف وصناعة النسيج المحموقي فيها، تؤكد ذلك سياسة التمييج التي حولت أغلب المزارع في إنجلترا إلى مراع لا تحتاج الإلا إلى عدد قليل من القلاحين للعناية بها ليتم تسريح ما بقي منهم من مدزار عهم

لتستقبلهم المصانع بشروطها السينة أو تأكلهم البطالة وتجعلهم عرضة للموت جوعاً . هم وأسرهم.

ويرتبط هذا التطور بتطور التجارة والصناعة في إنجلترا بقدر مسا يسرتبط أبضا بظهور الطبقة العمالية التي تكونت مادتها الأساسية من الفلاحين الذين تركسوا الأرض بفعل سياسة التسييج والحرفيين الذين تدهورت أحسوالهم الملابسة بظهسور الصناعة الميكانيكية. وإذا كان ميلاد هذه الطبقة قد اقترن بالمعاناة والقلق والباس فقد كان ذلك المهلاد أبضا مؤشراً على النمو بدلاً من التدهور، فخلف المعاتاة والقلق والبوس وكمعادل لها كانت تتهض طيقة برجوازية قوية وواثقة من نفسها استطاعت أن تعدل الخارطة الاجتماعية القائمة، فقد نشأت مدن جديدة، وصناعات جديدة، وفي التهاية وليكون كل ذلك قابلاً للتحقيق لشأت دول جديدة قوية تحكمها أسر ملكية مثل أسرة تيودور التي حظيت أصلا بالسلطة في بريطانيا في ظل الهيمنـــة الإقطاعيـــة وأقامت سلطة مطلقة لم تكن مجردة من الأساس الشعبي، على السرعم مسن طسايع القسري الذي تميزت به، بسبب اقتران سلطة هذه الأسرة في عين الشعب بما حققته من نظام وتتظيم واستقرار داخلي وتهيئتها أسواق مضمونة ومهمة لم يكن بإمكـــان البرجوازية أن تقوى وتتطور دونها. كان ذلك هو واقع إنجلترا في الفترة التي عاش المنتاسي، المثالية الخُلْقية البالغة والفساد الكبير، والتدهور في المجتمعات المحلية والعالمية (الكنيسة) والنصاحة في النزعة الوطنية التي شكات بالنسسية للبرجوازيسة إطاراً مناسباً للتطور والنمو. وفي هذا الوسط الذي استقبل التحول الجديد بترحاب، ينتسب توماس مور إلى طبقة الأغنياء التي كانت المند الرنيسسي لمملكة عائلة تيودور، فقد كان والده قانونياً كبيراً أصبح فهما بعد قاضياً ومن ثم واحداً من كبـــار الموظفين الذين تم انتقاؤهم من أفراد الطبقة البرجوازية. وتربى هو في بيت رئيس الأساقفة الذي كان في الرقت نفسه بدرجة الوزير الأول للملك هنري السابع، وتمكن من دراسة الإغريقية في أكسفورد لينصرف بعدها إلى دراسة القانون ويصبح بعدها محامياً شهيراً وريما المحامي الأول في منونته. وفي وقت لاحق تم انتخساب مسور

من قبل تجار مدينته لعضوية البرامان، وفي عام ١٥١٨م تم تعييف عصضواً قسي المجلس الخاص للملك فيصبح لاحقا مستشاره الأول، ولكن اختلافه مع الملك هنري الثامن في سياسته الديلية بوجه خاص أرصله إلى السجن ليحاكم بتهمة الخيائة ويعدم بقطع رأسه.

#### يوتوبيا توماس مور

كتب توماس مور في فترة نضجه وتكامل مواهيمه كتماب يوتوبيما عمام ١٥١٥م ونشره لأول مرة باللاتونية عام ١٥١٩م. والإطار العام لهذا الكتاب إطـــار خيالي محض خاص بجزيرة خيالية وهمية كل تفاصيلها العادية والفكرية من صمنع الخيال بما في ذلك مضامين التسميات التي تتخذها هذه الجزيرة، وهذا هو المعنسي الثلغوي لعنوان الكتاب يوتوبيا أي لا مكان. لما علة تعلق توماس مور بهذه الأجواء الخيالية فيمكن إرجاعها إلى تميز عصر النهضة بمثل هذه الأجواء التسي أثارتهما الاكتشافات الجغرافية وكتب الرحلات. كما توفر الأجواء الخيالية للكاتب الحمايسة وإمكانية نشر أعماله دون خشية من ملاحقة أو انتقام، فلولاها لكان من الصعب أن يتم نشر كتاب يتضمن أفكارا جريئة كأفكار مور وأن يأمن كاتبه على حيائسه يعسد نشره، ويفضلها لم يُثر الكتاب قلق أحد على حد تأكيد جان توشارد وجماعته. ويقدر تعلق الأمر بمضمون الكتاب فإنه ينقسم إلى قسمين يتضمن الأول عرضنا للسملبيات التي تتميز بها الحياة الاجتماعية والاقتصادية والمسهاسية فسي إنجلنسرا والحلسول المقترحة لتجاوز هذه السلبيات والحل الأكثر ترجيحا بينهاء أما القسم الشباني مسن الكتاب فيتضمن وصفأ للحياة الاجتماعية والاقتصلاية والسياسية في جزيرة يوتوبيسا كما تخيلها المؤلف والذي تخلو في رأيه من سلبيات الحياة في إنجلترا بعد أن أخـــــذ الهل جزيرة يوتوبيا بالحل الذي يقترحه توماس مور لتبدو حياتهم ومجتمعهم نموذجأ مثالياً لحياة ومجتمع أفضل.

يضع توماس مور يده في القمم الأول من الكتاب على الجوانب السلبية في المجتمع الانجليزي مشيرا إلى أنها تتمثل بتحكم مظاهر اليوس في همذا المجتمع الأمر الذي يرجعه إلى أسباب متعددة أبرزها في رأيه:

ا. العدد الكبير من النبلاء العاطلين مثل نكور النحل والذين يعيشون على عمل الغير وكدهم، ويقصد بذلك من يؤجرون أرضهم للأخرين لوسلبونهم كل صعفيرة وكبيرة عن طريق رفع بدل الإيجار، وهمؤلاء النسيلاء لا يكتفون بالعيش لوحدهم في حالة من التعطل، ولكنهم يجرون ورائهم أيسضاً قطيعاً ضخماً من الغدم العاطلين ممن لم يتعلموا قط حرفة يكسبون عيسشهم منها والذين ما إن يتوفي سادتهم أو يحل بهم المرض حتى يطردوا شهر طهردة ليكرسوا جيودهم في هذه المواسم العجاف للتضور جوعاً إن لهم بكرسهما للسرقة.

مياسة التسييج التي رمت بألاف القلاحين خارج حقولهم وحــولتهم إلـــي
 عاطلين ما لم يوفقوا في العثور على عمل داخل المدن.

ولم يكتف مور بتحديد الجوانب السلية ذات الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الانجليزي، وإنما حدد أيضاً الجوانب السليية ذات الطبيعة السمياسية فيسه، فانتقد الملك مذكراً إياه بأن واجبه هو السهر على مصلحة شعبه اكثر مسن السسهر على مصلحته الخاصة ومحذرا له من أن فقر شعبه قد يكون سبباً لثورته عليه، ولم نتج المؤسسة الدينية من النقد الذي وجهه مور إلى نظامها الكهنوتي التقليدي تحديدا لاحتضاله رهباناً ليسوا في رأيه إلا جمعاً من المتشردين، إلا أنه كان إصلاحياً فسي نقده للمؤسسة الدينية لخشيته من الخروج عليها اعتقادا منه بأن مسن شأن هسذا التصرف أن يكدر صفوا السلام، لذلك اكتفي بالدعوة للإصلاح الديني مسن داخسال المؤسسة الدينية وليس من خارجها مما وضعه في مواجهة مع مارتن لوثر الدي كان يتطلع إلى القيام بالإصلاح الديني من خارج المؤسسة الدينية القائمة، غيسر أن كان يتطلع إلى القيام بالإصلاح الديني من خارج المؤسسة الدينية القائمة، غيسر أن عن سبل تجاوزها مقدماً بعض المقترجات التي عمل على عرضها وتقييمها لينتهسي عن سبل تجاوزها مقدماً بعض المقترجات التي عمل على عرضها وتقييمها لينتهسي

إلى تبنى المقترح الذي يراه أكثر جدارة بينها. وإذ وجد مور نفسه أمام اقتراح سابق يدعو التقييد قدرة الأغنياء على شراء كل شيء بما يمنعهم القدرة على ممارسة الاحتكار المكرس لمصلحتهم، فإنه لم يبخس هذا الاقتراح قدره لكنه وفسي الوقت نفسه اعتبره اقتراحاً غير جذري وبالتالي غير حاسم. كما واجه موز اقتراحا آخر بدعو إلى معالجة هذه الجوانب السلبية عن طريق القوانين، لكنه اعترض عليه مؤكدة أن أياً من هذه القوانين لم يحقق الحياة الصالحة. وهناك اقتراح آخر يبدو أنه كان أكثر مرونة بشأته، وهو الاقتراح الداعي للقيام بالإصلاح من داخل الدولة عن طريق تولية مناصبها العليا لأناس مخلصين، ولكن يبدو أن الشك راوده في القـــدرة على تحقيق ذلك لشكه في استعداد الملوك أصلاً لتقبل مشورة هـــؤلاء المخلــصين. ويخلص مور من عرضه ومناقشته لهذه المقترحات الرامية إلى تجاوز سابيات المجتمع إلى التأكيد على عدم جدارتها بتحقيق هذا الهدف منتهيا مسن ذلك إلى التمسك بالحل الذي يؤمن بصحته وقدرته الكاملة على تجاوز هذه السطيبات ومعالجتها والقاضى بإلغاء نظام الملكية الاقتصادية الخاصة على أساس أن وجسود هذا النظام هو مصدر وجود كل السلبيات القائمة. ثم أنه يحساول توضيح المزايسا المترتبة على الغاء نظام الملكية الخاصة والأخذ بنظام الملكية العامة مؤكدا قدرة هذا الأخير على تحقيق الصالح العام في الوقت الذي يعجـــز فيــــه نظـــام الملكوـــة الخاصة عن ذلك. وقد وجد مور أن الأخذ بنظام الملكية العامة يتطابق مع نزعتـــه المسيحية لأن المسيح منر بمشاركته لذلاميذه في حياتهم، وأن الأنسكر اكية ماز الست قائمة في اكثر المجتمعات المسيحية أصالة. ولكي يرسم صورة واضحة ومتكاملية الاقتراحه بإلغاء نظام الملكية الخاصة وإحلال نظام الملكية العامة محله، فقد حدد ملامح مجتمع جزيرة يوتوبيا المثالي على صورة يقوم فيها هذا المجتمع على أساس الملكية العامة الذي عرضه في القسم الثاني من كثابه.

وتحدث مور في القسم الثانسي من كتابه يوثوبيا عن جزيرة تضم أربعاً وخمسين مدينة تحيط بها أراض موزعة بين هذه المدن بالتساوي و لا تطمع الواحدة منها بأراضي الأخرى لأن أهل كل مدينة يعتبرون أنفسهم زراعاً لسلارض أكثر منهم مالكين لها باعتبار أن ملكية الأرض مشتركة بينهم في الأصل. وتوجد في جميع أنحاء العناطق الزراعية منازل ريفية مسزودة بجميسع الأدوات الزراعيسة، وتُزرع الأرض بالنتاوب حيث ترسل كل أسرة صنوباً إلى الريــف عــشرين مــن لغرادها ليعملوا هناك لمدة سنتين يعودون بعدها إلى المدينة ليذهب عشرون أخرون من نفس الأسرة بدلاً عنهم. أما مدة العمل اليوسي في جميع المرافق فهي لا نتجاوز السنت ساعات ويقضني الأفراد أوقات فراغهم في تنمية قدراتهم الذهنية والجسمانية. وتكون كل مدينة مكونة من أسر موسعة حيث لا تضم اية اسرة أقل مـــن أربعـــين فرداً من الرجال والنماء. وتسكن الأسر في منازل ليست بحاجـــة إلـــي أن توصـــد أبوابها لعدم وجود ما يمكن عده ملكاً خاصاً في أي مكان، فحلى المنازل بثبادثها سوق لجميع المفتجات الزراعية والصناعية تحضر كل أسرة منتجاتها إلى مكان معين لها فيه، ويوضع كل نوع من المنتجات في مخازن مستقلة بأخذ منها كل رب أسرة ما يحتاجه هو وأسرته دون دفع ثمنا نقديا في مقابله، ويتم كمل ذلك تحمت إشراف مستولين منتخبين، أما الطعام فتتناوله أسر المدينة بشكل جماعي في قاعات معدة لهذا الغرض، ويتم إعداد الطعام بالتتاوب من قبل نساء الأسر التي ثاكل مسع بعضها، ولا عائع من أن يأخذ كل شخص طعامه إلى منزله واكن أخذا لا يفعل ذلك لأنه ليس بالملوك المحمود طائما أن تقاول الطعام بشكل جماعي يبدو أكثر إغسراء لأنه ينم في جو جماعي مشحون بالموسيتي والبخور.

أما التنظيم السياسي في يوتوبيا فهو نو طبيعة تمثيلية نيابية تختار فيه كل الاثين أسرة وبشكل دوري سنوي شخصا يدعى (فيلارك) يكون رئيسا وممثلاً لهم على رأس كل عشرة من القبيلارك والأسر التابعة لهم شخص يدعى اوتوفيلارك) يكون الرئيس الأول بينهم. ويتألف مجلس المدينة من كل الرؤساء الألى فيها (بروتوفيلارك) والنين يبلغ عددهم منائتي شنخص ويختسار هولاء الله فيها (بروتوفيلارك) والنين يبلغ عددهم منائتي شنخص ويختسار هولاء لاماع واحدا من بين أربعة من أعضاء مجلسهم ويرشح النشعب أربعة من الأربعة

يختار المجلس شخصا واحدا يصبح حاكم المدينة على أن يقسم أعسضاء المجلس على اختيار المرشح الأفضل والأكثر نفعاً. ويشغل حاكم المديلـــة منــصبه مـــدى الحياة، ما لم يتم عزله بسبب ميله إلى الطغيان، أما الروساء الأوائل فيتم انتخابهم سنوياً و لا يتم استبدالهم إلا لسبب قوي بينما يشغل غيرهم من الرؤساء مناصحهم المدة عام واحد فقط، وتجري المشاورات بين حاكم المدينة ورؤساءها الأوالل بـــشأن أمور الدولة مرة كل يومين، وأحياناً أكثر من ذلك إذا التنضى الأمر، ويتم كل ذلك في إطار مجلس ينضم إليه الثان من الروساء الأخرين يتغيرون باستمرار، والا يستم اعتماد أي أمر من أمور الدولة ما لم يناقشه المجلس لمدة ثلاثة أيام قبل صدور ، في صورة قانون. لذلك تكون مناقشة الأمور المتصلة بالصالح العام خارج مجلس الشعب جريمة من الدرجة الأولى منعا لأي تأمر بين الحاكم والروساء الأواتل يمكن أن يؤدي إلى ظلمهم للشعب أو استبدادهم بالأمر دونه، واليوتوبيون برون أن مسن واجبهم احترام القوانين العامة والعقود المبرمة بين الأفراد. ولا تشغل العلاقات بين الدول حيزاً كبيراً من كتاب يوتوبيا بعد أن ركز مور جل اهتمامه على ما يجسري داخل الدولة، أما الحرب، كنوع من النشاط الإنساني، فلا تليق إلا بالوحوش علسى حد تعبيره، لذلك بيغض اليوتوبيين الحرب أشد البغض ولا يعتبرون أن هناك علاقة بينها وبين المجد دون أن يمنع ذلك من إقبال الرجال والنساء على حد سواء على التدريب بحماس على الأعمال الحربية في أيام محددة حتى لا يفتقروا السي اللياقسة الحربية ويكونون مهيأين إذا ما دعت الحاجة إلى الحزب، لكنهم وعلى أي حال لا يخوضون الحرب إلا إذا اقتضبت الضرورة ذلك من أجل حماية أراضيهم أو صد عدو على أراضبي أصدقائهم أو شفقة بقوم يرزحون تحت وطأة القهسر والإرهساب لغرض تغليصهم بقوة السلاح من نير طاغية مستبد. أما فيما يتعلق بالمدين والمؤسسة الدينية، فيقر مور بوجود أديان مختلفة في الجزيرة قد لا يبدو بعضها حتى مقبولا، ولكن أكثر اليوتوبيين لا يؤمنون بها بل يؤمنون بوجود كـــائن أعلــــى واحد خالق للكون مع تأكيدهم في الوقت نفسه على حرية الأنيسان. ويستم اختيسار

رجال الدين في يوتوبيا عن طريق الانتخاب، و لا تقتصر مهمساتهم علمي الأمسور الإلهية وإنما تشمل كذلك الأمور الإنسانية كالعناية بالأمور الأخلاقية ورقابة المدن.

#### مصادر يوثوبيـــــا

يؤكد جان توشارد وجماعته أن كتاب يوتوبيا لتوماس مور بدين بسائكثير لكتاب أفلاطون (الجمهورية) وذلك بحكم الحماسية النسي تعييز بها الإنسسانيين المسيحيون للحضارة اليونانية وتراثها، وينعكس ذلك في أخيذ مؤلف يوتوبيها بالأساليب المنهجية التي اعتمدها أفلاطون في كتاب الجمهورية بعد أن ماثله في الأخذ بأسلوب الحوار السائد فيه، ولم يقف تأثر مور بأفلاطون وجمهوريته عنيد حدود الأساليب المنهجية بل تجاوزها إلى المضمون أيضا مما يعكسه تبنيه لفكرة الملكية العامة مثلاً وتأكيده على ضرورة ارتقاء الحكام إلى مستوى الفلاسينة، أميا أبرز الاختلافات بينهما فهي:

١. أن مجتمع جمهورية أفلاطون يمثل جماعة حرة أرستقراطية تعيش على عمل العبيد وشيوعيته قاصرة على هذه الجماعة، بينما يخلو مجتمع مور من الطبقات والملكية الاقتصادية فيه مثكية علمة فعلاً يقدر ما يعود كل شيء فيه إلى مجموع الشعب.

Y- إن مجتمع جمهورية أفلاطون يتميز بفتدان الأسرة فيه لوحدتها بفعل تطييق عبداً مشاعية المرأة بينما يقوم مجتمع يوتوبها مور على وجود أسرة ذات أسعل مثينة تحكمها الأخلاق التقليدية والضبط الصبارد. وربمها يمكن القول بأن التنظيم الاجتماعي في هذا المجتمع يقوم على أساس السلطة الأبوية (باترباركية) طالما أن رب الأسرة ينفرد فيه بحق تأديب زوجته وأطفاله وتعيير كل شرونهم فلا يحتاجون نتيجة لنلك إلى الرجوع إلى العدالة العامهة (بالا في حالة جسامة الجريمة.

وعلى الرغم من خضوع مور لتأثير أفلاطون فمن الخطأ الاعتقاد بأن هذا الأخبر كان المصدر الوحيد الأفكار كتابه يوتوبيا. فإذا كان من الطبيعسى أن يتأثر

مور بالثقافة الإغريقية ومن خلالها بأفلاطون بحكم نزعته الإنسانية، فهو أيضا وفي الوقت نفسه مسيحي لا بد أن يتأثر بعقيدته الدينية لتعكس أفكار كتابه يوتوبيا جوانب عديدة من هذه العقيدة. ولكن المسيحية التي خضع مور التأثير ها هي المسيحية النقية المشحونة بشحنة صوفية أوحى ثه بها القنوس أوغسطين صاحب كتاب (مدينة الله) لينتهي به ذلك إلى الإيمان يضرورة العودة إلى المصادر الأصلية للمسيحية. كما كان مور كاثوليكيا متشدداً إلى الحد الذي نفع معه حياته ثمناً لتمسكه بكاثوليكيته، فالنين عنده بمثابة الإثاء المقدس الذي يحافظ على العدل نقياً في مواجهة البوس الفعلي، وريما تشكل الاكتشافات الجغر افية، ويشكل خاص اكتـشاف العالم الجديد، مصدرا آخر من مصادر فكر مور الذي قرأ وصف أمريكو فيسبوش المجتمعات العالم الجديد البدانية التي تعيش في ظل نمط من التنظيم الاجتماعي يفتقد في أغلب الأحوال إلى وجود نظام الملكية الاقتصانية الخاصة ويقوم على التعساون. إلا أن مور، وعلى الرغم من الجهد الذي بذله، لم ينجح تماما في تقديم صدورة محبوكة لمجتمع يوتوبياه فكتابه في الواقع كتاب خيالي وصني في أغلسب جوانيسه ولكنه مع ذلك حقق نجاحاً واسعاً في الترن السابس عشر ، والتأثير الاجتماعي لهذا الكتاب يتجاوز تأثيره الأدبي إلى هد كبير، هيث وجدت أفكاره العكاساتها لدى العديد من المفكرين الذين جاءوا من بعده مثلما أنها وجدت طريقها في المكسيك إلى بعض الإداريين والقمس الأسيان الذين عملوا جاهدين من أجل تحقيق اليوبتوبيا أو على الأقل من أجل الاهتداء بها في عملهم التنظيمي هناك، وبَبقى يوتوبيا في النهاية تعبيراً عن طموحات عاجزة لقوى اجتماعية عاجزة، والعاجز لا يجد ماجأ أف ضل من الخيال يلتمس فيه الطمأنينة، وتجسد هذا الخيال عند توماس مور في جزيرة يوتوبيا ومجتمعها اللذين كانا حلماً جميلا بمجتمع أفضل.

# المبحث الثانكي

# القكر السياسي لحركة الإصلاح الديني الغربي

لقد أسهمت حركة الإصلاح الديني الغربي في تغيد الكثير من الأفكار التي هيمنت على عقول مفكري الغرب وساسته وشعوبه طيلة العصور الوسطى وهمي نتيجة لم يكن رجال حركة الإصلاح قد توخوها بذاتها بأي شكل من الأشكال وربما لم يكونوا قد توقعوها أصلا، وفي المقابل فإن هذه الحركة قمد انتجمت أفكارها السياسية الخاصة والتي حلت شيئاً فشيئاً محل الأفكار المسياسية النسي عارضيتها وفندتها وإن لم يكن ذلك أيضاً موضع سعي أو توقع من قبل رجالها، وسنحاول هنا متابعة الأفكار السياسية الأفكار السياسية التي أفرزتها هذه الحركة من خلال متابعة الأفكار السياسية التي أفرزتها هذه الحركة من خلال متابعة الأفكار السياسية التي أفرزتها هذه الحركة من خلال متابعة الأفكار السياسية الخاصة بالألماني (مارين لوثر ١٥٨٣ ١ -٤٤٥ م) والقرنسي (جمون كالفن٩٠٥ -١٥٠ ما وذلك بعد متابعة مركزة لمضمون حركة الإصلاح الديني.

## مضعون حركة الإصلاح الديني الغربى وأيرز أعلامها

تنطئق حركة الإصلاح الديني الغربي من ثلاث أفكار أساسية هي:

- (1) تبسيط العقيدة المسيحية بمجموعها مع التشديد على نظرية الخلاص
  ووسائله واعتبار هلا الدعامة الأساسية.
- (٢) التشديد على الخلاص الفردي واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها لأن الدين أمر شخصي داخلي عميق، فاش في رأي كالفن مثلاً إله شخصي له مع المخلوقات البشرية علاقة شخصية وسلطانه لا ينزع عسنهم مسسلوليتهم شجاهه.
- (٣) إهمال نظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة العصور الوسطى وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة.

وتعكس حركة الإصلاح الديني الغربي بأفكارها هداه محاولة التوفيسق بدين متطابات عالم العصور الوسطى القديم ومتطابات عصر النهدضة الجديد والتسي

جسدتها هذه الحركة بتأكيدها على الفردية وأهمية الإنسان ودوره الفاعل ونقلها لهذه الأفكار إلى نطاق العقائد الدينية من خلال اعتبارها للدين والخللص الأخروي أمورا شخصية ذاتية تعير عن العلاقة الشخصية المباشرة بمين الفسرد وخالقه. واستتبع قول دعاة الإصلاح الديني الغربي بالطبيعة الفردية والشخصية للدين القول بامتلاك الإنسان بذاته القدرة على القيام بكل منطلبات العقيدة الدينية وطقوسها لأن هذه العقيدة الدينية ذات مضمون واضبح وبسيط وطقوسها لا تخضع لقواعد خاصسة يمكن أن تتطلب وجود كهنة وقساوسة يتولون القيام بهذه الطقوس، وتتميل حركسة الإصلاح النيني عن غيرها من الحركات النينية المسيحية الأخرى بهذا المصمون الفكري المقترن بمشروح للقطيعة المسيحية مع الكنيسة البابوية توفرت له فيما بعد الشروط اللازمة للنجاح، واضطلع بتأسيس هذه الحركة وقيادتها وصياغة مضمونها الفكري فريقان كان على رأس أوثهما الأثماني مارتن لوثر وكان على رأس الثاني الفرنسي جون كالفن، وترتبط بداية الحركة بالخلاف الذي كان بتــور بــين الفينــة و الأخرى في ألمانها حول موضوع الغفران خصوصاً بعد أن سلكت الكنيسة طريق بيع الغفران الإنهى في شكل صكوك عرفت ياسم (صكوك الغفران) التسي كانست عائداتها مصدراً مهماً من مصادر دخل كبار رجال الدين مثلما كانت أيضاً فضيحة كبرى ليم وللكنيسة في أن واحد، فبقدر ما أصبح كيار رجال الدين أغنياء بقــضـّل يبعهم لهذه الصكوك فقد أصبحوا مكروهين أيضا بسببها. وعندهما أعلن الكاهن مارتن نوثر في إحدى الكنائس الألمانية الصغيرة استهجانه ليهم صحكوك الغفران قطيعة مع الكنيسة البابوية، إلا أن هذا الاستهجان في حد ذاته أدى إلى انخفاض منحوظ في نسبة مبيعات صكوك الغفران في ألمانيا انخفضت بسبيه الفوائد الماديسة التي كانت تجنيها الكنيسة مما دفع بهذه الأخيرة إلى تشكيل لجنة للتحقيق معه فكانت تلك بداية الطريق لحركة الإصلاح الديني.

لقد ذهب لوثر إلى التأكيد على قدرة الإنسان على الخلاص بمجرد اعتقاده برسالة الإنجيل التي بشرت بإله محب لطيف يكون الإيمان به هو الوسيلة الأولسي

والوحيدة للخلاص الإنساني، وعليه فإن شاية الكنيسسة لا تعدو أن تكون غايسة تبشيرية خالصة تتمثل في الوعظ بالإنجيل لإيقاظ الإيمان السلازم والمشامل دون حاجة في ذلك إلى الطقوس و لا الكهنة. ويكفي، وفقا لهذا التسصور، أن يتوجله الإنسان إلى الله مباشرة ودونما وسلطة فلا تعود هناك من حاجة إلى الكاهن البابوي الذي يقول لوثر أنه سيصبح في هذه الحالة عقبة بين الإنسان وريه. أما جون كالفن فقد تملكه الإحساس بإرادة الله وسلطته المسيطرة، فأعلن فسساد الإنسمان الكامال وعجزه أمام قوة الله الصاحقة إذ ليس لدى الإنسان في رأيه أي اختيار فيما يفعل بعد أن قدر الله كل شيء من قبل، فبإرادة الله سقط أدم في الخطيئة، وبإرادته حدث كسل ما ترتب على ثلك الخطيئة من نتائج، وتثميث كالفن على قوة الله وحتمية الخصصوع الإرادئه إنما يتعلق بالإنسان وهو داخل الميدان الديني فحسب، أما الإنسسان داخسان الميدان الدنيوي فيتمتع في رأيه ينوع من الحرية الأنه سيد نفسه فيه بعد أن أعفاه كالفن من الطقوس المعتدة التي كان الكهنة يعارسون سطوتهم عليمه مسن خلالهما وبواسطتها. ولكي يضمن لوثر وكاثفن نجاح دعوتهما التمارد على الكنيسة الكاثوليكية فقد كافا بحاجة لتوفير الاستقلال الفكري للابتسان الذي وجبها إليه همذه الدعوة وهو ما كان يقتضى منهما أو لا وبالأساس الاعتراف لهذا الإنسان بقدر من . الحرية الفردية وإزالة كل أثر لسلطة الكنيسة على علله.

وبقدر تعلق الأمر بأفكار لوثر وكالفن السمياسية حــول السلطة المنتبِـة وعلاقتها بالكنيسة من جهة والحرية من جهة أخرى والطاعة من جهة ثالثــة، فقــد كان لوثر بجهل حقيقة هذه السلطة وطبيعتها ولا يملك بخصوصها إلا مفهوماً جزئياً وربما في غاية الجزئية ولعل هذا ما يفسر إلى حد كبير عدم استخدامه لتعبير الدولة إلا فادراً ونادراً جداً حيث كان يستخدم بدله تعبير السلطة. كما تجاوز لوثر التركــة الثمينة للعصور الوسطى في مجال تكوين الدولة ليهبط بهذه الأخيرة إلــى مــسئوى منطقة معارسة القسر فحسب في وقت كان فيه أمراء العصور الوسطى يتمتعــون باختصاصات وسلطات أخرى إلى جائبها، ويسبب رؤيته المحــدودة للــسلطة فقــد ارتبطت لديه هذه الأخورة فكرة وتطبيقاً بالطاعة التي افترض أن تكون طاعة مطلقة الرتبطت لديه هذه الأخورة فكرة وتطبيقاً بالطاعة التي افترض أن تكون طاعة مطلقة

عندما تكون السلطة قسرية مطلقة، وفي ضبوء نثك ربما يمكن القول بأن لوثر كان من رواد ثيار الدولة المسيطرة، دولة السلطة، دولة الطاعة في الفكر الألماني وهو تهار كان ما يزال حياً حتى منتصف القرن العشرين، ولكن موقفه هذا من المسلطة المدنية ومطالبته للشعب بالطاعة العمياء لها لا يعودان بالتأكيد إلى جُبته لأنه ثم يكن جباناً وإنما على العكس من ذلك كان شجاعاً إلى حد التهور وإلا لما تجرا على مواجهة الكنيسة البابوية بجيروتها وسطوتها أنذاك وهو يعلم جيداً بأن هذه المواجهة يمكن، وبكل بساطة، أن تودي بحياته، وتكمن علة تمجيد للوثر للسلطة المدنية وممثليها في اعتقاده بأن تشر دعوته والدفاع عنها لا يمكن أن يتما إلا بالاستعانة بالأمراء الذين يمثلون هذه السلطة، ولكي يطمئن هؤلاء على عروشهم وسلطتهم ويثبت لهم أن حركته الإصلاحية لا تهددهم بالخطر، فتم لهم أهم ضمائة ممكنة في عضيان أو مقاومة لها.

أما جون كالفن فقد هرب من فرنسا إلى سويسرا بسبب الاضطهاد السديني عانى عنه بعد ثليوع أفكاره، وهناك وضع الصقحات الأولى لكتابه (المؤسسة المسيحية) الذي كان بمثابة منشور إعلان وضع الصقحات الأولى لكتابه (المؤسسة بين إيطاليا وقرنسا وسويسرا ميشراً بأفكاره ليستقر أخيراً في جنيف. وهنساك مسن يرى في كالفن تسخة أخرى عن لوثر أو مجرد فرنسي ترجم بشكل واضح ودقيسق أفكار لوثر الألمائي الغامضة والمشوشة وهو رأي لا يبدو سليماً تماما، فإذا كانست هنالك فعلاً بعض أوجه التشابه بين الاثنين على مستوى العقيسة الدينيسة والفكسر السياسي، لاسيما فيما يتعلق بضرورة طاعة السلطة التي يكون مصدرها الله ويشأن الحرية المسيحية التي يمكن أن توجد مع وجود العبودية المدنية. فإن التشابه يقسف عند هذا الحد ليبدأ بعده الاختلاف بينهما يقعل اختلاف أفكار لوثر السياسية وتميزها عن أفكار كانفن السياسية التي صماغها الأخير بمنهجية عالية اكتسبها مسن دراسسته عن أفكار كانفن السياسية التي صماغها الأخير بمنهجية عالية اكتسبها مسن دراسسته القانونية وهو ما يشهد عليه كتابه المؤسسة المسيحية السذي قسمه إلى قسمول متر بطة يحكمها منفردة ومجتمعة منطق رصين أكسب أفكساره السمياسية صسلابة صمائية

واضعة. ويرى كالفن أن للإنسان طبيعة اجتماعية تجعله ميالا بطبعه إلـــى تكـــوين مجتمع والمحافظة عليه، ومن بداهة الطبيعة الاجتماعية للإنسان تأتى أيضا بداهـة حلجة جميع المجتمعات البشرية للارتباط والانتظام بشكل من الأنسكال في ظل قوانين مما يترتب عليه أن التقظيم الاجتماعي والسياسي المذي يسستجيب لحاجسة الإنسان الطبيعية يعود قبل كل شيء إلى العقل الإنساني الذي يمتسدوره أن يعمسل إيجابياً عبر هذا التنظيم الاجتماعي والسياسي دون أن يكون مسمئقلاً عـن النظـام الروحي، وليست الدولة عند كالفن نتاجا للعقال الإنساني أو رغبته لأن العقال الإنساني أنتج شيئاً أخر يختلف تماماً هو الطاعة، وهو لا يتساعل كما فعل لوثر عن كيفية حصول الحكام على السلطة، مكتفياً في هذا الشأن بواقع حصولهم عليها، وهو واقع يعود في كل الأحوال إلى الله مهما كانت الكيفية التي تم بهما ذاحك، ويعلمني حصول هؤلاء الحكام على سلطتهم من الله وجوب حصولهم على طاعة رعاياهم، و لا يهم في نظره أيضاً الشكل السياسي الذي تتخذه معارسة الحكام اسلطتهم على هؤالاء الرعايا. ويؤكد كالفن حاجة الإنسان إلى سلطة مدنية دون أن يكــون تهـــذه السلطة في رأيه حق تقرير ما هو وجه النوحيد والإيمان أو الوثنية والكفر فسي أي عمل من أعمال الإنسان. وتحليق زفاه الإنسانية وضماته يتطلب لديه أن تعمل السلطتان الدينية والمدنية بكل تتاسق إذ ليس بمقدور إحسداهما أن تسدعي الاكتفساء بذائها، فينبغي أن تكون هناك إلى جانب السلطة المدنية سلطة تتعاون معها وتتــولي مسؤولية تقرير ما هو إيمان وما هو كفر وما هو من شؤون الحياة الإلهية وما هـــو من شؤون الحياة الإنسانية، وهذه السلطة هي الكليسة. أما بالنسبة لفكرة الطاعـة، فالشعب عند كالفن عنصر سلبي لا يملك إلا ممارسة الطاعة التسي لسيس لهسا إلا وجهتان أو موضوعان هما السلطة المدنية والقانون، فإذا ما ظهـــر لأي إنـــسان أن هنالك ما هو بحاجة التصحيح لدى الحكام فليبين ذلك لمن هو فوقه و لا يقولي العمل بنضمه إذ ليس له أن يفعل شيئا دون أمر ممن يعلوه مرتبة. ويُعلن كالقن أيضا وجود مساتير يُعيِّنُ فيها حكام ذوو مرتبة أدني ويُكلفون بواجب مقاومة الطغيان لدي الحكام وحماية الناس منه مما يمكن أن يُعد دليلا على تفكيره هنا في موظفين مــن

أمثال شيوخ الدهماء في روما القديمة، وعندما ينص الدستور على أمثال هـولاء الحكام ذوي المرتبة الأدنى فسيكون الحق في المقاومة عندها مستمداً من الله نفسه لأن الأفراد بأنفسهم مجردون من حق المقاومة. أما طبيعة السلطنين المدنية والدينية عنده، فإن السلطة الدينية تتصرف لمديه إلى معنى السلطة والمؤسسة المسئولة عسن (إدارة كلام الله) وقد منح الله الحق في إدارة العالم والقدرة الفعلية على إدارته بشكل صحيح لكينة الكنيسة مهما كانت التسمية التي تطلق على هـذه الأخيسرة، ومسن المعروف أن كالفن أقام في جنيف التي كانت تتمتع كباقي المدن السويسرية الأخرى باستقلال ذاتي أو ما يدعى (المدينة-الكنيسة) كحالة تعبر عن نوع من السمج بسين المجتمع السياسي والجماعة الدينية، وفي إطار الإصلاح السسيحي تتسشكل هـذه المدينة-الكنيسة لمتكون شاهدا على الجاحدين بالنظام الديني بقدر ما تكسون جهـاز المدينة-الكنيسة لمتكون شاهدا على الجاحدين بالنظام الديني بقدر ما تكسون جهـاز شوير بمقدور كل الكنائس التي تتوجه نحوه أن تتخذ منه مثلاً نموذجهاً تحتذي به.

والذي يمكن أن نخلص إليه من متابعة الأفكار البياسية التي صناغها لسومً و كالفن، هو أن حركة الإصلاح الديني قد أسهمت، من خلال أفكار هنين المفكرين، في زيادة سلطة العلكيات القائمة في أوروبا في حينه وساعدت على دعمها، فقد كانت برجوازية القرن السادس عشر الغربية الصناعدة تخلفي وتكاره ثورات الفلاحين أكثر مما خشيت وكرهت الاضطرابات العمالية بعد تلك بوقلت طويل، وقد تم قمع وإخماد هذه الثورات بقسوة ووحشية ظفرت بيركة كل من لسوثر وكالفن، وكان تأبيد الطبقة البرجوازية الغربية الاخذة في النمو للسلطة العلكية بعود في جانب مهم منه إلى أن هذه السلطة ينلت كل ما في وسعها من أجل القضاء على طك الثورات. وللسبب ذاته سند المصلحون الدينيون الأمسراء ويسازكوا سلطتهم للتضم حركة الإصلاح الديني و أعلامها وأفكارها إلى القوى السياسية والاقتلامادية الموجودة أذناك وتعمل كل هذه الأطراف معاً على جعل الحكم العلكسي العسزود بالسلطة المطلقة في الداخل وتجربة العمل في الخارج المشكل النمسوذجي الدولسة الأوروبية. ولكن حركة الإصلاح الديني كانت، في الوقت نفسه، قسد أججست أوار حروب دينية أخفت وراءها صراعات اجتماعية حادة، ومن خلال هذه الحسروب

الدينية والصراعات الاجتماعية انبثقت في أوربا أفكار سياسسية جديدة مستحاول متابعتها في الصفحات التالية.

## الفكر السياسي لحركة الإصلاح الديني الغريبي

تمخض الصراع الديني بين الكاثوليك والبروتستانت في أوربا خلال عصر النهضة عن جملة من الأفكار السياسية التي توزعت بين تيارين أساسيين تبنى الأولى منهما البروتستانت الفرنسيون المعروفون باسم (الهيكونوت) وكان هذا التيار يميل إلى معارضة الملكية ومقاومتها وحمل اسم (الموتارشوماك)، وتبنى الثاني منهما الكاثوليك الفرنسيون الاسيما (الجزويت) وكان هذا التيار بميال إلى تأييب الملكية والدفاع عنها.

## " أفكار الهيكونوت السياسية:

الهيكونوت هو الاسم الذي يطلق على البروتستانت الفرنسيون السنين لا تكمسن أصالتهم في النشأة والأصول الاجتماعية فحسب، بل وتكمن تلك الأصالة أيضا فسي مواقفهم السياسية التي حملت اسم (مونارشوماك) سبب رفضهم للسلطة الملكيسة للمطنقة ومقاومتهم لها وتأييدهم حق مقاومة الملك الطاغي والثورة عليه تأسيسا على حجج تاريخية وأخرى فلسفية، وتغيد حجتهم التاريخية في تأييد مقاومة طغيسان النظام الملكي المطلق بأن هذا النظام بدعة ليس لها أساس تساريخي والا تطبيقات عملية سابقة في العصور الوسطى، أما حجتهم الفلسفية فنفيد بأن الملكيسة المطلقة تتعارض كل التعارض مع افتراض وجود القانون الطبيعي وراء كل نظسام حكسم ودون مناقشة صحة أو خطأ هذه الحجج فإن المهم فيها هو أنها وضسعت خسصوم الهيكونوت وبشكل خاص الجزويت الكاثوليك موضع الدفاع عن المنكية المطلقة مما كان عاملاً من عوامل إثراء الفكر السياسي الحديث.

ولعل أهم مفكري المودارشوماك هو (فرانسوا هوتمان؟١٥٢-١٥٩٠م) اللذي عمل أستاذاً للقانون في عدة جامعات فرنسية وشغل وظيفتي مستمشار ودبلوماسسي وتميز بقدرته على خوض المعارك الكلامية أكثر من قدرته على وضع المصياغات النظرية. ومن أشهر كتبه كتاب (فرائكو كاليا) المنشور عام ١٩٧٣م في أعقداب منيحة عيد القديس (سان بارظمي) التي تعرض لها البروتستانت الغرنسيين على يسد الكاثوليك الغرنسيين عام ١٩٧١م. وقد استهدف الكتاب تسميل تساريخ فرنسا المستوري وذهب فيه هوتمان إلى التأكيد على أن نظام وراثة العرش هو الآخر للبستوري وذهب فيه هوتمان إلى التأكيد على أن نظام وراثة العرش هو الآخر لفي نظام حديث لا يستند إلى تقليد تاريخي لذلك فإن الوسيلة الناجحة لقولي العرش في رايه هي الانتخاب. ومن النصوص المهمة التي تجمد الفكر السياسي للمونارشوماك كتاب (أمنية القرنسيين وجير الهم) المنشور عام ١٥٧٣ - ١٥٧٤م لمولف مجهول خصص كتابه أساساً لمهاجمة الطغيان. وهناك أيضا الكتاب المطول الدي كتب في دعوته الطغيان. وهناك أيضا الكتاب المطول الدي عيز (تيودور دي بيز) عام ١٥٧٥م باسم (عن حق الحكام على رعاياهم). وكان دي بيز القرر شرعية مقاومة الهيكونوت للاضطهاد الذي يمارسه الملوك عليهم. ومن أشهر المؤلفات التي نشرها المونارشوماك كتاب (دفاع ضد الطغيان) الذي وضعه مؤلف مجهول عام ١٥٧٩م.

ويقوم الفكر السياسي للموشار شوماك على أربعة أركان أساسية هي: 1. الركن الأول: معارضة النظام الاستبدادي

حيث برى هوتمان في كتابه فراتكو -كاليا أن السلطة الملكية في فرنسا خضعت ومنذ عهد قديم للمجالس العامة التي كانت تمثل الأمة غير أن البرلمانسات التي وقفت إلى جانب الملوك حلت محل هذه المجالس الحقف واستحونت علسي اختصاصاتها، كما يقدم هذا الكتاب لخصوم السلطة الملكية المطلقية معينا علميساً يتطابق مع تطلعهم لمعاداتها والذي يجده تطلعا متوافقا مع حكمة الأجداد المتجسسة في خضوع الملوك للمجالس العامة الممثلة للأمة الأمر الذي كان يمنسع الامستبداد أنذاك، وفضلاً عن هذه الحجة التاريخية، يقدم هوتمان في كتابه هذا حجسة قانونيسة ضد الاستبداد تغيد بعدم شرعية أي سلوك أو قرار يهضم حقوق الشعب، ثم يضيف ضد الاستبداد تأثيد بعدم شرعية والقانونية أسباباً سياسية تعدم شرعية الأنظمة الاستبدادية

جوهرها تعارض هذه الأنظمة مع هدف تحقيق رخاء الإنسان وضمان النظام الدني يتمسك بها كل نظام سياسي. أما الأسباب الدينية والقلسفية التسي يسمنت إليهسا الهيكونوت في استتكارهم للاستبداد فهسي أن الطاعسة المطلقسة والعامسة وخيسر المشروطة ليست واجبة إلا الله على الخلق، أما الملوك فيخضعون لمبادئ الكتساب المقدس والقانون الطبيعي القاضي بالمساواة بين الناس، وكانت تلك الحجج جميعساً تؤدي إلى نتيجة واحدة مفادها أن كل الأنظمة ومهما كان نوعها وشكلها بجسب أن تقوم على أساس الرضا والقبول الشعبيين.

### ٣. الركن الثاني: الرضا والقبول الشعبين

وتغيد حجة المونارشوماك في هذا الشأن بأن الحكام خلقوا من أجل السشعب ولم يخلق الشعب من أجل الحكام، وتحتل هذه الفكرة مكاتاً متعيزاً عند دي بيز الذي يرى أن غاية الدولة تتلخص بضمان النظام وتحقيق الرفاهية بالنسبة الأعضاء الهيئة الاجتماعية، وأن القاريخ القديم والحديث بقدمان أمثلة غزيرة على خليق السشعب المحكام. و لا شك أن الانتخابات كثيراً ما كانت تُطرح كنموذج لخلق الشعوب للملوك يبدو فيه الرضا الشعبي واضحا، وحتى في ظل النظام الوراثي فإن رضيا السعب هو الذي يصنع الملوك. ويقول المؤلف المجهول لكتاب دفاع ضد الطغيان (لم يولد أبدأ إنسان والتاج على رأسه وعصا الصولجان في يده)، غير أن التغويض السشعبي للحكام سواء بالانتخاب أو بدونه الا يمكن إلا أن يكون تغويضاً مشروطاً، لتجد أنفسنا بذلك أمام نظرية العقد التي ميجعل منها المونارشوماك ركنا ثالثاً من أركسان فكر هم السياسي.

#### ٣. الركن الثالث: نظرية العقد

تعود أصول نظرية العقد، كما عرضها توماس هويز، إلى المدارس الفلسقية الكبرى التي ظهرت مع نهاية العصر الإغريقي وبداية العصر الروساني وتحديدا المدرسة الأبيقورية التي افترضت أن حق معارسة السلطة ومعها كل الحقوق الأخرى تعود بالأصل إلى الشعب الذي تتازل عنها إلى الأمير أو الملك أو القيلصر أو الإمبراطور الذي أصبح لله بموجب هذا التتازل الحلق فلي وضلع وتفسير

وتطبيق جميع القوانين. وتتبَّه العلوك في القرون الوسطى وظروف الـــصدراع بـــين الحكام والكنيسة إلى أهمية نظرية العقد واستخدموها سلاحاً من أجل الموازنة يسين السلطتين السياسية والدينية، واتسجمت هذه النظرية أيضا ويسصورة طبيعيــة مــع الأفكار السياسية التي تمخضت عنها العصور الوسطى وأكنت على أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة تعاقدية ضمنية غير مكتوبة نقوم على أساس الواجيسات والحقوق المتقابلة، وبذلك لم يكن المور تارشوماك هم من اختر عبوا نظريسة العقيد لكنهم كانوا أول من استحضرها في العصصر الحديث وحتى قبل أن ينظمها ويعرضها هوبز . والعقد عند دي بيز هو مجموعة الـشروط التـي يـــتم بموجبهـــا انتخاب المئك، وهو أيضاً بمثابة حلف متبادل بين الملك والشعب. وفي كتابه دفاع ضد الطغيان يقول المؤلف المجهول بأن هنالك عقدين متسر ابطين الأول بــين الله والمثك والشعب والثاني بين الملك والشعب، ويما أن العقدين متر ابطين فإن الله هـــو الضامن لهما معاء ويكون الملك خاضعا للقواتين التي يجمدها العقد وخرقمه لهذه القواتين يحوله من ملك إلى مستبدء ولكن من الذي يتولى مهمة تحديد حدوث خرق للعقد؟ يرى دي بيز أن هذه المهمة يضطلع بها الحكام الثانويون من موظفي المملكة الذين يمثلون الأمة، وأيده في ذلك صاحب كتاب نفاع ضد الطغيان الذي يسرى أن الموظفين الكبار في المملكة هم الذين يضطلعون بهذه المهمة ويسمميهم (أوصياء الشعب) المتعثلين بـ (المراقبين العامين). أما في حالة رجود حاكم مستبد بالأصل، قإن أي شخص له الحق بمقاومته من حيث المبدأ، وهذا نتثقل إلى الركن الرابع مــن أركان الفكر السياسي للمونار شوماك والمتمثل في حق مقاومة الاستبداد.

#### الركن الرابع: حق مقاومة الاستبداد

إذا كان المونار شوماك قد أقروا من حيث المبدأ حق كل شخص في مقاومة من يخرج عن القانون، فقد اشترطوا أن يتم التحرك طلب الاستبداد مل خلال موظفي الناج الكبار أو المجالس العامة للمملكة على رأي صاحب كتاب الدفاع ضد المطخبان، وعليه فإن المقاومة عند المونار شوماك هي من حق أرستقراطية الهينات الوسيطة ولن تكون مقاومة الحكام الثانويين أو أوصياء الشعب للاستبداد مبسررة

إلا بقدر ما يتصرف هؤلاء باعتبارهم هيئة، سواء على صعيد المملكة ككل أو على صعيد المملكة ككل أو على صعيد الإقليم أو المحلة، طالما أن الهدف من تصرفهم هو إقامــة الــدين وحمايته.

لقد تميزت أفكار المونار شومائه بطابع نصصالي منحها قيمتها النظريسة والعملية على الرغم من ضعف نتائجها الواقعية، ومن ثم فقد تركمت بصماتها وتأثيرها ليس في فرنسا فحصب بن وفي إنجلترا وهولندا أيضا طالما أنها دفعمت معتقيها هناك النصك بالحرية باسم العقيدة الدينية. ولكن ينبغي أن تتذكر مع المفكر الانجليزي هاروك الاسكي أن الأفكار السياسية للمونار شومائك حرصت على حمايسة النبلاء من ملاك الأرض الذين لم ينسوا الا مخاطر الثورات الفلاحية في المانيا والا الدعوات الشيوعية الدينية التي انطلتت في أماكن عديدة من أوروبا كدعوة توساس مور والا الأخطار التي تترتب على القبول بفكرة الثورة. لذلك فقيد أنكروا على الرجل العادي حق المقاومة معتبرين أن واجبه ملبي إلى أن يستم استدعانه إلى الميدان من قبل قائمة الطبيعيين (الأمراء والنبلاء ونواب الحكومة الرسمية)، فهؤالاء هم وحدهم الذين بقررون متى تقوم الثورة المستسروعة، وإن قامست هذه الأسورة فالواجب كل الواجب هو الحذر والحيطة من أن تمس الملكية الخاصة والدين.

## \* أفكار الجزويت السياسيـــة:

إذا كان البروتستانت الفرنسيون (الهيكونوت) قد غيروا مسواقفهم متخلين عسن معارضتهم للسلطة الملكية ومتحولين إلى مؤيدين لها بقوة في عهدي الملكين هنري الثالث وهنري الرابع. فقد غير الكاثوليك الفرنسيين (الجزويست) مسواقفهم أيسضا متخلين عن تأييدهم لهذه الملطة ومتحولين إلى معارضين لها، وتبنى الجزويت فسي إطار معارضتهم هذه للسلطة الملكية أفكار المونارشسوماك السياسية لخسصومهم الهيكونوت. وأنشأ الكاثوليك الفرنسيون من الجزويت عام ١٩٨١م عسمية السنفاع عن الديائة الكاثوليكية وضبعت أساسا فكريا جديدا للعلاقة بين الشعب والملك كسان قوامه في البدء فكرة الإخلاص المشروط للملك ثم حلبت محلها الاحقاء الكسرة

الإخلاص المشوب بعدم الثقة وحتى العداوة السصريحة للملك بدلا من فكرة الإخلاص المطلق له. والفكرة الأساسية الجديدة التي تقوم عليها معارضة الجزويت المعارضين للسلطة الملكية مستمدة من العصور الوسطى وتقول بأن البابا هو صاحب الحق في تعيين الملك الوراثي ومن ثم فإن له الحق في التدخل في شوون فرنسا، غير أن أغلب الجزويت أخذوا برأي آخر قدمه الكاردينال روبرت بلرمان يقول فيه أن للبابا الحق في ممارسة السلطة الروحية على المملكة، ولكن ليس لسه الحق في ممارسة السلطة الروحية على المملكة، ولكن ليس لسه تبنى الرأي القائل بضرورة تعيين المؤك الوراثيين من قبل الشعب ولكن بقرار من البابا، ويشير هذا التراجع المتدرج للأفكار الخاصة بالعلاقة بين سلطة الملك وسلطة البابا عند الجزويت إلى تكيفهم الأفكارهم ومواقفهم مع مستجدات العصر، فإذا كانوا أبابا عند الجزويت إلى تكيفهم الأفكارهم ومواقفهم مع مستجدات العصر، فإذا كانوا قد أرانوا الإقرار بوجود دول متميزة ومستقلة، فقد أرانوا أيضاً الإقرار بوجود

وأهم من عبر عن أفكار الجزويت السياسية هو الأسباني (فرانسية سكو سواريز ١٥٤٨-١٦١٧م) الذي الفرض على غرار بلزمان أن اليابا هــو الــزعيم الروحي الأسرة من الشعوب المسيحية والمسئول عن حكم الحكام الــزمنيين للــدول التي ينتمون إليها من أجل غايات روحية محضة. والدولة عند سواريز هي:

- مؤسسة إنسانية تقوم على وجود حاجات إنسانية
  - تنشأ عن اتحاد اختياري بين رؤساء الأسر
- يلتزم كل رئيس أسرة في إطار هذا الاتحاد الاختياري بعمل ما تتطلبه المصلحة العامة التي تسعى الدولة إلى تحقيقها
- يترتب على هذا الاتحاد الاختياري نشوء المجتمع المدني الدي يمتلك سلطة طبيعية ضرورية في الرقابة على أعضائه من أجل حمايتهم والمضمان المصلحة العامة

ويعني ذلك أن سواريز نظر إلى المجتمع المدني والسلطة والدولة كظواهر زمنيـــة ووقائع ترتبط بالعالم المادي وتتعلق بحاجات الإنسان الاجتماعية والسلطة وليس لها أي بهد أو مضمون لاهوتي بأي معنى من المعاني. وبذلك يؤمس فكـــر ســـواريز للقول بأن:

 السلطة كامنة في المجتمع المدنى ومستمدة منه بما يعطيه الحرية في اختيار شكل هذه السلطة وحدودها، فمن الممكن أن تكون ملكية أو بأي شكل آخر، وقد تكون هذه السلطة واسعة أو محدودة.

- السلطة في النهاية وعلى كل حال مستمدة من الجماعة النسي تستكل مسادة المجتمع المندي ومكرسة المصلحتها مما يعني إمكانية تغيير الجماعة لهذه السلطة حين لا تحسن القيام بواجبها نحوها

وإذا كان سواريز قد استهدف من أفكاره هذه وضع سلطة البابا الدينية قوق سلطة المئك الزمنية، فإن أفكاره انتهت بالنتيجة إلى نوع من الفصل بين السياسة والسدين أعطى للجماعة الاجتماعية الحق في تغيير السلطة السياسية لعدم ارتباطها بأي حق إلهي لا مطلق والا مقدس.

ومن مجرى الصراع بين الهيكونوت والجزويت انبثق مذهب فكري جنيد مستقل عن كليهما مثله من عرفوا بـ (السياسيين) الذين تعود أصولهم الفكرية إلى الجهد الذي بئله (ميشيل دو لوبيتال ١٥٠٥-١٥٧٣م) في سحيل تحقيق المسلام وإشاعة التسامح. وقد اعتقد هؤلاء (السياسيون) بضرورة الوحدة الدينية بقدر ما اعتقدوا بضرورة استخدام الدولة للقوة إذا لزم الأمر للحفاظ على الوحدة القومية مؤكنين في هذا السياق عدم جواز انهيار المجتمع المدنى وتفككه بسميب اخستلاق المعتقدات الدينية والمذهبية، وبذلك فضلوا السلام أولا وقدموه على المصالح الدينية الاختلافات والنزاعات الدينية المذهبية بين الكاثوليك والبروت متانت. هكذا كان المطلوب عند (السياسيين) هو التسامح من أجل ضمان الوحدة القومية ومعاملة الأفراد بوصفهم مواطنين بغض النظر عن خلافاتهم وانتماءاتهم الدينية، وهذا الرأي هو الذي التصر في النهاية بما يعني:

انتصار الدولة الزمنية.

- الاعتراف بحق الدولة الزمنية في التدخل للحياولة دون حدوث أي تهديد.
- احترام حقوق وحريات الأفراد والجماعات وسلوكياتهم الخاصة وجعل ذلك الغاية الدنيوية التي تخدمها الدولة.
- جعل العنفعة متياس استجابة الدولة للحقوق بما فيها حقوق النملك وليس متياسسها
  لا القوانين و لا النصوص المقسة.

ونستخلص مما تقدم أن عصر النهضة دشن مرحنة جديدة في تطور أوروبا العكست أثارها لاحقاً على تطور الإنسانية في جميع الميادين بما فيها مهدان الفكسر السياسي وبخاصة تكوين الدولة الوضعية من جهة ونشوء الملكيات المطلقة من جهة أخرى، وكل ذلك أفرز بدوره أفكارا جبيدة لم تتخذ صبغة واحدة لأنها ولدت بفعسل الصراع وفي داخله، وقد حكمت مقدمات هذا الصراع ونتائجه المعطيات السمياسية المديدة مما كان له أيضاً انعكاساته على الأفكار السياسية التي تعرضت نتيجة لذلك للصقل والتبلور لتتبكل منطلقاً لأفكار سياسية أخرى سيحتضنها العصصر اللبيرالسي اللاحق لعصر النهضة.

الباب الثاني المديث القربي الحديث المديث

لا يبدو أن هناك حدودا فاصلة بين الفكر السياسي لعصر النهضة والفكر السياسي تلعصر الليورالي اللحق، ولعل ذلك يرجع إلى أن أصول وبدايات الجوائب الأساسية للفكر السياسي الليبرالي نشأت في ظل عصر النهضة السابق عليه. إلا أن غياب هذه الحدود لا يمنع من تميز الفكر السياسي الليبرالي عن الفكر السياسي عياب هذه الحدود لا يمنع من تميز الفكر السياسي الليبرالي عن الفكر السياسي ومهيمنا في الوقت نفسه، ويرجع نضج الفكر السياسي الليبرالي وانتظامه وتكامله وهيمنته إلى الخصائص الاقتصائية والاجتماعية والثقافية والسياسية العامة للعصر الليبرالي مما يتطلب متابعتها بعد أن تحديد إطارها التاريخي، وإذ تميز هذا العصر بهيمنة الليبرالية عليه، فسيكون من الصعب التعرف على طبيعته وخصائصه بمعزل عن تبين طبيعة الليبرائية وخصائصها؟

تعد الليبر الية من المفاهيم التي يحيط بتحديدها الغموض بسبب تعدد معانيها وتناونها بل وتتافرها أحيانا، بيد أن هذا الغموض لا يشكل عذرا النكوص عن محاولة تحديد مفهوسها وهناك اكثر من اتجاه في تحديد هذا المفهوم، الاتجاه الأول برى في الليبر الية سلوكا عقليا فرديا واتجاها من اتجاهات العقل ينطلق من الفرد ليعزز مكانته على حماب الجماعة والمبدأ الذي يقوم عليه هذا السلوك العقلى هو حرية الفرد في كل الميادين الاقتصانية والاجتماعية والسياسية والروحية. أما الاتجاه الثاني فينظر إلى الليبر الية باعتبارها فلسفة بل مجموع فلسفي متجانس بستهدف تأكيد استقلال الفرد في إطار الكون الذي يعيش فيه، فهي منتظم يقرر قبل كل شيء كمبدأ ووسيلة الإمتين الإدهار الفرد بالحرية الفردية، كما أنه يقترح الثيبر الية كمنهج التنظيم الاجتماعي والاستعمال اليومي لهذه الحرية لتعزيز مكانة الود لتكون الليبر الية بذلك مرتكزة بالدرجة الأساسية على مفهوم خاص بالشخص الإنساني يوصفه كاننا أخلاقياً واجتماعيا في الوقت نفسه. وإذ تريد الليبر الية تحرير الإنسان فإنها تؤكد على حقوق الإنسان الطبيعية وضرورة حرصه على استقلاله الإنسان فإنها تؤكد على حقوق الإنسان الطبيعية وضرورة حرصه على استقلاله تجاء المجتمع والدولة الأن ميمة النولة الا يمكن أن تتجاوز حماية وصيائة هذه الحقوق، التكون الليبر الية بذلك نقيضاً لتدخل الدولة في الحياة الإنسانية. وعليه فإن تجاء المجتمع والدولة بالدولة في الحياة الإنسانية. وعليه فإن

هذا الاثجاء بُعرَفُ الليبرالية بوصفها فكرة ونظاما وسلوكا قوامها إضفاء الطابع العقلي على استقلال الفرد بهدف حمايته من السلطات الاسيما الدينية والسياسية، وتبعأ لذلك تقوم الليبرالية على التأكيد على حقوق الفرد قبل واجباته وربط وجود المؤسسات بما فيها الكنيسة والدولة بالرضا الحر تلفرد. أما الاتجاء الثائث فينظر إلى الليبرالية من منظور مجتمعي عام قوامه وجود مجتمع يعتمد على الديمقراطية البرئماتية سياسيا واقتصاد السوق الذي تحكمه المنافسة الحرة اقتصاديا وصعود الطبقة المتوسطة إلى السلطة وإحكام هيمنتها عليها اجتماعيا وحرية التفكير والتعبير تقافياً والأيمان بالفرد والفردية أخلاقياً ومعارضة تدخل رجال الدين في الحياة اليومية للناس بما فيها الحياة السياسية دينياً ومبدأ القوميات الشهير دولياً. وبالخلاصة يمكن القول إن الليبرالية هي تجل عقلائي واجتماعي يطرح الحرية كميداً أو غاية المتشاط الإنساني أو للفتظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ويستهدف هذا التجلي تخليص الفرد من كل أشكال الهيمنة الدينية والاجتماعية والسياسية يقصد ضمان إمكانية تأكيد حقوقه والعمل على زيادة فرصه وقدراته.

بهذا المعنى يغطى عصر الليبرالية فترة زمنية محددة يثور الخلاف مرة أخرى بصدد تحديدها، فإذا كان البعض بذهب إلى تحديد بدايتها بظهور وثوقة (الماكناكارة اللميثاق الأعظم) فإن غيرهم يذهبون إلى تحديد هذه البداية بظهور كتاب جون لوك الموسوم بد (مقالة حول السلطة المدنية) بينما يذهب آخرون إلى تحديد هذه البداية بظهور (مجتمع الوفرة). ويعكس الخلاف على تحديد الفترة التي يغطيها عصر الليبرالية الخلاف السابق حول تحديد مضمون الليبرالية بقدر ما يعكس أيضا الخلط بين أسباب الليبرالية والمبادئ التي تقوم عليها، فمبادئ الليبرالية قد تجد لها جنورا مغرقة في القدم ربما تمتد إلى القرن الميلادي الثالث عشر حيث احتضنتها وثيقة (الماكناكارة) في الجلترا، ولكن ليس هاك ما يبرر إبرجاع بداية العصر الليبرالي إلى ذلك التاريخ طالما أن أسباب الليبرالية لم ذكن قد توفرت العصر الليبرالي الى ذلك التاريخ طالما أن أسباب الليبرالية لم ذكن قد توفرت أمناك. لقد بدأت عملية معارضة مبدأ تدخل الدولة في الحياة الإنسانية بمجرد أن أصبح من المبادئ التي تقوم عليها سياسة الدولة، وكان أكبر مظاهر هذه المعارضة

هو احتجاجات مجلس العموم البريطاني على احتكارات الدولة في عصر الملكة البرابيث الأولى، ولكن هذه المعارضة على الرغم من تعبيرها عن مبادئ ليبرائية لا تصلح أن تكون بداية للبيرائية وبالتائي فإنها لا تصلح كبداية للعصر اللبيرائي، وتظهر المثابعة التاريخية تفاوت البداية الزمنية للعصر اللبيرائي من بلد إلى آخر بنفاوت مستويات التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري في كل بلد، إلا أن نتك لا يمنع من ملاحظة تميز هذا العصر على العموم ببعض الخصائص: 1. الخصائص الاقتصادية:

حيث تميز العصر الليبرالي بالاعتماد على المبادرة الفردية التي تحركها المصلحة الخاصة كأساس في النشاط الاقتصادي، وتقتضي المهادرة الفردية وجود الحرية القردية من أجل أن تحقق هذه المبادرة مضمونها الفعلي في إشباع المصلحة الخاصة، فالتوازن الاقتصادي لا يتحقق عن طريق تدخل الدولة وإنما عن طريق القرانين الطبيعية الأساسية المتمثلة في قوانين العرض والطلب والمنافسة الحرة. وعليه فإن أي أجراء بستهدف منع هذه القوانين من أن تفعل فعلها سبكون معارضا للبيرالية ومخالفا لترجهاتها كما أنه سيقترن بالضور بالإضافة إلى اقترانه بالفشل المحتم.

### الخصائص الاجتماعية:

حيث تميز العصر الليبرالي بطبيعة متناقضة احتفظت معها القوى الاجتماعية القديمة، كالنبلاء ورجال الدين، بمواقع بارزة داخل المجتمع في إطار تدرج الجتماعي شديد التعقيد في نفس الوقت الذي لم تعد فيه هذه القوى القديمة تشكل قوة سياسية وإن بقيت محتفظة ببعض الامتيازات السياسية السابقة. وتعكس هذه الصورة خاصيتين اجتماعيتين الأولى هي تميز هذا العصر بالحراك الاجتماعي بعد أن لم يعد هناك فصل حاسم بين المراتب والطبقات يمنع العيور من إحداها إلى الأخرى أو يحول دون الاختلاط بينها بعد أن بدأ النبلاء يتزوجون من أسر التجاز البرلمانيين وبات بعض هؤلاء يترقى إلى النبالة في حين يبقى البعض الآخر في مرتبة العامة. أما الخاصية الاجتماعية الثانية فهي أن العلاقات بين الطبقات تسمت

في هذا العصر بالعدائية في الغالب، فالنبيل برى في البرجوازي شخص مرابيا مولعا بجمع النقود، والإقطاعيون يخشون نمرد الفلاحين، والتجار الكبار بخائون التجار الصغار، وأصحاب الورش يشعرون بأنهم مهندون من العمال، والعمال لا يتقون بالفلاحين وهكذا، وكانت النولة صاحبة المصلحة الأساسية في تأجيع مثل هذه التعارضات. ويذلك فلن تظهر الليبرالية إلا مع اختفاء السياسة التدخلية للدولة وظهور نمط جديد من الاقتصاد يكرس الأبعاد المختلفة الليبرالية ويعبر عنها ويحقها عبر توفير الأسباب اللازمة لمظهور اقتصاد السوق الذي يبدأ معه تاريخ الليبرالية.

### ٣. الخصيانون السياسية:

حوث يتميز العصر الليبرالي بضعف تدخل الدولة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية بعد أن تركت الدولة للأفراد حقرق ممارسة النشاطات الاقتصادية في حدود مصالحهم الخاصة. هكذا اضطرت الدولة الموروثة من عصر النهضة للتخلي عن دور الحاكم القاضي الذي مارسته طيلة ذلك العصر لتبدر الأن بصفتها دولة إقطاعية تحتضن بعض المؤسسات التي أوجدها ضغط الطبقة البرجوازية الناشئة مما خفف إلى حد كبير من الطبيعة الإقطاعية لهذه الدولة.

### ٤، الخصائص الثقافية:

حودً، شهد العصر الليبرالي ظهور تيارات فكرية منتوعة بعد أن توالى ضعف الهيمنة الثقافية للكنيسة. وكانت التيارات النكرية الجديدة تتعدد وتتوع بتعدد وتتوع القوى الاجتماعية، فإذا كانت الثقافة الدينية الكنسية قد احتفظت بوجودها كتفافة تختص بها طبقتا رجال الدين والنبلاء، فإن مركز هذه الثقافة لم يحد بالقوة التي كان عليها قبل هذا العصر بعد أن ظهرت ثقافة جديدة تتميز بطابعها العقلائي المتتور تختص بها طبقات أخرى كالبرجوازية مثلاً، وفتحت الثقافة الجديدة بطابعها العقلائي المتور العقلائي المتور الطريق أمام تعلور الكثير من المعارف لاسيما في نطاق العلوم العليمية كالكهرباء والمغلطيس والكيمياء، كما تطورت العثوم الإنسانية لاسيما في ميدان علم النفس التجريبي والأخلاق والتاريخ، وبواقعه الفعلي وإطاره الثاريخي

وخصائصه المختلفة أفرز العصر الليبرالي فكراً سياسياً مميزا سنحاول متابعته في الفصول القادمة من هذا الباب.

الفصل الأول الليبرالية الغربية الرائدة

# المبحث الأول

## جون لوك وميلاد الليبرالية الغربية

إذا كان أعلام الرعيل الأول من المفكرين اللهبر اليين قد أتنجوا فكرا سواسيا، فإن هذا الفكر لم يظهر لديهم دائما في صورة تقية وخالصة وإتما ظهر غالبا ضمن منتظمات فكرية متكاملة البئية ولكنها متبايقة الطبيعة وثيست سياسية أساسا، وسنتابع في هذا الفصل الفكر السياسي الذي تضمنته المنتظمات الفكرية الفاسفية عند كل من چون لوك ومونتسكيو وفولتير. ولد (جون لوك١٣٣٤-١٦٣٤م) في عائلة انكليزية متدينة، وكان والده محامياً غير أنه لم يشأ أن يقلد والده في مهنته حيث استقر عزمه على دراسة الطب لكنه لم يجعل منه مهنة دائمة له، إذ سرعان ما امتدت اهتماماته إلى المبدان السياسي والاجتماعي، وإذ تضارقت الحكومة منه فقد نزح إلى فرنسا عام ١٦٧٥م ليعود منها عام ١٧٦٦م إلى نندن ويرحل بعدها إلى هولندا ويقيم هناك بضع سنوات وضع أثناءها الكثير من مؤلفاته لاسهما كثابه (رسالة في التسامح النيني)، وفي عام ١٦٨٩م عاد ثوك إلى بلاده هاملا معه نسخة من مسودة كتابه (مقالتان في الحكومة المنتية) الذي سيصدر عام ١٩٠م إلى جانب كتابه (مقالة في العقل الإنساني). لقد كانت فاسفة جون لوك ذات طبيعة مادية تقوم في جو هر ها على المبادئ المستخلصة من تجربة الحواس وترفض كل معرفة قطرية أو سابقة على الخبرة الحسية وتتنقد الروح التقليدية والقول بالخوارق. وانطلاقا من هذه الفلسفة المادية الحسية كان لوك ويحق فيلسوف تورة ٦٨٨ ام الانجليزية، وكتابه (مقالتان في الحكومة المدنية) مكرس في الأصل للتنظير لمبادئ هذه الثورة فلا غرابة أن نجده بيدا كتابه هذا بدحض أفكار روبرت فيثمر التي كان الأخير قد ثبتها في كتابه (باترياركا أو السلطة الطبيعية للملوك) على اعتبار أنها لا تتوافق مع مبادئ هذه الثورة. لقد كرس فيلمر كتابه السابق الذكر للدفاع عن السلطة الملكية في طابعها المطلق ورد قيه على كل دعوى تقول بأن الإنسان ولد عزودا بالحرية الخالصة المجردة من كل شكل من أشكال القيود، فالإنسان في رأيه يوبلد وهو في حضرة السلطة التي وهبها الله أول ما وهبها الأدم لتتحدر منه في نهاية المطاف إلى الملوك. غير أن واقع انجلترا في هذه الفترة لم يكن يسمح بالأخذ بأقكار فيلمر هذه فكان من السهل على ثوك أن يتصدى لها بالتجريح والنقد، وهذا ما فعله وهو يحيش أجواء عودة الملكية بعد (الثورة العظيمة عام ١٦٨٨م) المشحونة بنكريات ثورة كرومويل عام ١٦٤٨م التي هزت الملكية بعنف. ويتصدي لوك الأفكار فيلمر توفرت له الفرصة لصياغة أفكاره السياسية بشأن حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي ونشوء المجتمع المدني وموقع الفرد فيه والعلاقة بين السلطات داخل المجتمع.

### حالة الطبيعة عند جون لوك

لقد استعار لوك فكرته الأساسية عن حالة الطبيعة من هويز لكنه استخدمها بطريقة مختلفة عنه محاولا من خلالها الدفاع عن الحرية الفردية. فحالة الطبيعة كما تصورها هويز يمكن أن تكون حالة حرب تنتهي إلى نوع من الاستسلام الذي يأخذ صورة عقد اجتماعي يقود إلى نوع من الحكم المطلق. أما لوك ققد تصور الأمر بطريقة مختلفة، فحالة الطبيعة عنده يمكن أن تكون حالة سلام تنتهي إلى عقد اجتماعي يأخذ في سياق هذا السلام وبقعله صورة أتفاق محدود ومشروط وقابل لأن يقود إلى الحرية. فحالة الطبيعة حسب تعريف لوك هي حالة المخلوقات الإنسانية التي لم تعرف بعد المجتمع المدني حتى في شكله الأولى، وفي ظل هذه الحالة يكون الناس أحراراً ومتساوين ويحملون في أعماقهم نور العقل الذي يسمح لهم يتئمس القانون الطبيعي ومطابقة سلوكهم مع منطلباته.

### العقد الاجتماعي ونشوع المجتمع المدني عند جون ثوك

إلا أن ثوث يعتقد بأن حالة الطبيعة بواقعها هذا لم تستمر، فالتطور الاقتصادي في حالة الطبيعة ينجم عنه تعقيد العلاقات الاجتماعية وانعدام العدالة والاستقلال الفردي الملازمين لحالة الطبيعة والحافظين للسلام والأمن، ويُرجع لوك هذا التطور

الاقتصادي إلى استعمال العملة/النقود، فالعيل الإنساني إلى التملك قبل ظهور العملة مقيد بعدة اعتبارات منها عدم إمكانية الاحتفاظ بما يزيد عن الحاجة الاستهلاكية من السلع المعرضة للنماد والتلف وبالتالي عدم جدوى القيام بعمل ينتهي إلى مثل هذه النتيجة. ولكن ظهور العملة جعل احتفاظ الإنسان بما يزيد عن حاجته الاستهلاكية أمرا ممكناً مما جعله ميالا إلى تملك أموال نفوق حاجاته، ونتيجة لذلك نمت حالة عدم المساواة وازدادت وضوحا وحدة. ويذهب لوك إلى أن من النتائج التي ترتبت على ظهور العملة تزايد ندرة الأرض وارتفاع قيمتها ليصبح الحق عند من يملكون قدراً أقل والخوف عند من يملكون قدراً أعظم فيدب الشقاق وتعم الفرقة ويختفي السلام ويغيب الأمن. كما صاعد على ثلك عامل مهم آخر هو تمسك الأقراد بحقهم التي دفع الأذي عن أنفسهم ومعاقبة المسيء إليهم فجعل كل فرد من نفسه فاضيا ليس في قضيته فحسب بل وفي قضية المجتمع الإنساني بأسره أيضا، هكذا يمكن القول إن ما كان سائداً في حالة الطبيعة هو العدالة الخاصة التي تعبر عن رد فعل من يتعرض للاذي أو الإساءة او أقاربه أو أصدقائه ولكن اللجوء إلى العدالة الخاصة زاد من غياب الأمن واتعدام السلام مما لشعر الإنسان الماقبل-سياسي بضرورة وضع حد للعدالة الخاصة. ولتحقيق ذلك لجأ هذا الإنسان إلى ثلاثة أشياء، قانون وضعى واضح ومحدد، وقاض محايد لتطبيق هذا القانون، وقوة جماعية قادرة على قرض احترام الحكم الصادر عن القاضي أي التضمية بحقه في إصدار الحكم وتتفيذه بنفسه وليس أكثر من ذلك. ولكن ذلك لا يلغي حق الإنسان في حماية حياته وحزيته وأمواله، إذ ينبغي أن يبقى هذا الحق مصانا ومتكاملاً دون أن يمسه شيء مهما كانت النتائج، والتحقيق هذه الغاية أقام الأفراد علاقة تعاقدية بينهم لغرض التجمع وتشكيل الجماعة الإتسانية الناشئة عن هذا العقد الاجتماعي والتي هي الدولة. وتأتى سلطة الدولة في تشريع القوانين وتطييقها وإصدار العقوبات وتتفيذها في رأي لوك من مصدر وحيد هو حاصل تنازل الأفراد عن حق محدد بالذات هو. حقهم الشخصيي كأفراد في أيفاع العقاب بالآخرين لتحتكر الدولة هذا الحق لنفسها. وبالنتيجة فإن نشوء الدولة بموجب العقد الاجتماعي ليس من شأنه الغاء ولا نفي كل

الحريات القريبة القائمة في حالة الطبيعة لأن هذا العقد لا يقوم إلا على التخلي عن حق غردي واحد فقط كان سائداً في حالة الطبيعة هو الحق في إيقاع العقاب في مقابل ضمان تمتع الأفراد المتعاقبين بكل حقوقهم الأخرى، ويلخص هارواد لاسكي فكرة لوك بهذا الخصوص قائلا إن الدولة لبيه تبدو بصفتها شركة ذات مسئولية محدودة، وهكذا نرى أن لوك لم يقل بالقطيعة بين الإنسان الطبيعي والإنسان المبنى، لأن الثاني يحتفظ بكل حقوق الأول ما عدا حقه في ايقاع العقاب الخاص مما يمثل في الحقيقة التمسير التقني تلدولة الليبرائية كنظام سياسي اجتماعي يسود فيه منهوم الحق الغردي، حق الحياة الخاصة وحق العلكية الخاصة، وهي في الواقع الحقوق الإنكال بها، وينقك جعل لوك من الثورة أمراً ممكناً ومشروعاً من الناحية أو الإخلال بها، وينقك جعل لوك من الثورة أمراً ممكناً ومشروعاً من الناحية الطبيعية والعظية إذا ما تعدت سلطة ما على حقوق الإنسان الطبيعية أو فشلت في الحكرامة أو بالبرئمان.

### العلاقة بين السلطات عند جون لوك

من اجل تحاشى الثورة يقترح ثوك اللجوء إلى تنظيم سياسي معين قادر على ضمان حقوق الأفراد في مواجهة أي اعتداء عليها، وينطلق هذا التنظيم من الإقرار بوجود سلطات ثلاثة هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية التي يرتبط فيما بينها يعلاقة من نوع معين، ويقصد لوك بالسلطة التشريعية البرلمان الذي يضم ممثلين يختارهم الشعب الذي يحتفظ دائماً بالسلطة العليا في حل هذا البرلمان وتغييره إذا أدرك أنه يسلك سلوكاً يتعارض مع المهمة الموكلة إليه، ويتم تشكيل البرلمان عن طريق الانتخاب من حين إلى أخر بالاقتراع الشعبي وتتحدد وظيفته بتشريع القوانين التي يُفترض تطابقها مع القوانين الطبيعية وعدم مخالفتها لها بأي حال من الأحوال، أما السلطة التنفيذية فيقصد بها لوك الحكومة وعلى رأسها الملك وتكون هذه السلطة عنده أدني مرتبة من السلطة التشريعية التي تصنطيع تشريع القوانين بينما نتولى السلطة التنفيذية تطبيق/تنفيذ هذه القوانين بما

## المبحث الثاتي

# مونتسكيو والليبرالية الغربية المقنعة

ولد (شارل دي سيكوندا مونتسكيو ١٦٨٩-١٧٥٥) قرب مدينة بوردو في فرنسا، ودرس هناك القانون وأصبح مستشاراً في يرلمان تلك المدينة، وتملكه هوس تأليف الكتب ليبدأ بوضع منكرات علمية وتقديمها إلى أكانيمية بوردو، ثم وضع بعد نلك كتابه (رسائل فارسية) عام ١٧٢١م لينتقل بعدها إلى باريس وصدالوناتها النكرية ويبدأ من هناك رحالته لمتابعة وملاحظة أخلاق وعادات وتقاليد الشعوب وأنظمة الحكم في مختلف بلدان العالم، وبعد أن عاد من سفره اعتكف لينجز عام ١٧٣٤م عمله الفكري الكبير الذي حواه كتابه المشهور (ملاحظات حول أسباب عظمة وتدهور الرومانيين)، ونتيجة جهد استغرق عشرين عاما أكمل عام ١٧٤٨م كتابة الأكثر شهرة الذي يحمل عنوان (روح القرانين)، وفي عام ١٧٤٠م وضع كتابة (نفاع عن روح القرانين) لتتدهور صحته بعدها ويتوفى في باريس، وبالإمكان كتابه (نفاع عن روح القرانين) لتتدهور صحته بعدها ويتوفى في باريس، وبالإمكان ونماذج الحكم التي درسها وتصوره عن طبيعة العلاقة بين السلطات.

### منهجية البحث عند مونتسكيو

كان مونتسكيو شديد الرغبة في فهم الواقع الذي رأى أنه يتسم بعدم التجانس لوجود العديد من الأفكار والعادات والتقاليد والقوانين والمؤسسات التي تفتقد للتجانس فيما بينها، والمطلوب عنده هو إحلال تتسيق واضح ومتجانس محل النتوع غير المتجانس، ولكن كيف وما هو المنهج المناسب لذلك؟ تتلسس في كتابه (ملاحظات حول أسباب عظمة وتدهور الرومانيين) المرحلة الأولى في هذا المنهج حيث يؤكد مونتسكيو على وجود أسباب والعية تحكم كل حدث ويرى ضرورة معرفتها كشرط نفهم هذا الحدث وتفسيره، ولا بد أن تكون هذه الأسباب عامة لتحدد المسلك العام الذي يجر معه كل الأحداث الخاصة. ونجد المرحلة الثانية في منهج

يجعلها خاضعة للسلطة الذي تشرعها، ولم تحظ السلطة القضائية بعداية لوك الذي لم ينظر إليها بصغتها سلطة قائمة بذاتها بأي شكل من الأشكال بل نظر إليها بوصفها جهة مختصة بشؤون معينة ويعتبرها ملحقة بالسلطة التتفيذية، لقد صاغ لوك تصوره عن السلطات الثلاث والعلاقة بينها بشكل استهدف منع تزكز هذه السلطات في يد واحدة من خلال التمييز والفصل بينها وظيفياً، فالسلطة في نظره تُقسم من حيث الممارسة إلى نشاطات ثلاثة تتضمن التشريع والتنفيذ والفيدرالية غلا يوجد بالنسبة إليه إلا ثلاثة ميادين للعمل هي ميدان تشريع القانون وميدان تطبيق القانون من قبل الإدارة والقضاء وميدان العلاقات الدولية، واضعا في هذه النقطة أسس الليبرالية السياسية مثلما وضعها في النقاط الأخرى السابقة الذكر مما يجعلنا نستطيع أن تلتمس التأثير الذي تركه في مجمل الفكر السياسي وبشكل خاص عند مونتسكيو كما معزى ذلك.

مونتسكيو في كتابه (روح التوانين) الذي يؤكد فيه على ضرورة استخلاص نماذج مكونة من عدد صغير ومحدد من المبادئ بعد دراسة التنوع غير المتجانس اللواقع لتخضع كل حالة خاصة فيما بعد لهذه المبادئ ذاتها، وبهذه المنهجية سيواجه مونتسكيو الظواهر السياسية وينسرها ويصوغ أفكاره الخاصة بشأنها.

### أنظمة الحكم عند مونتسكيو

خصص مونتسكيو خمسة فصول من كتابه (روح القوانين) لمتابعة أنواع/نماذج انظمة الحكم خاضعا في ذلك لتأثير الفلسفة الإغريقية الاسيما كتاب أرسطو (السياسة)، مؤكدا أن طبيعة كل نوع منها نتحدد بدلالة عاملين أساسيين هما:

- عدد المسكين بالسلطة.
  - مبدأ ممارسة السلطة.

وتكون أنظمة الحكم عنده طبقاً للعامل الأول على ثلاثة أنواع هي (الحكم الجمهوري بأن الجمهوري والحكم الملكي والحكم الاستبدادي)، ويتميز الحكم الجمهوري بأن الشعب أو جزء منه هو الممسك بالسلطة، أما الحكم الملكي فالممسك بالسلطة فيه شخص واحد ولكنه يمارسها وفقا للقوانين القائمة، في حين أن الحكم الاستبدادي يتميز بأن الممسك بالسلطة فيه شخص واحد ولكنه يمارسها وفقا الإرادته الحرة والمطلقة وغير الخاضعة لأية قوانين، ويبتى عامل عدد الممسكين بالسلطة هو العامل الحاسم بالنسبة لتقسيمات الفرعية التي ترد بالنسبة لكل واحد من أنواع الحكم هذه، فالحكم الجمهوري قابل لأن ينقسم إلى قسمين فرعيين هما الحكم الجمهوري النيمقراطي الذي يمارس السلطة فيه الشعب كل الشعب والحكم الجمهوري الأرستقراطي الذي يمارس السلطة فيه جزء من الشعب وليس كل الشعب، أما بالنسبة للعامل الثاني فإن المبدأ المعتمد في النظام الجمهوري هو الفضيلة السياسية المتمثلة باحترام القرانين وتكريس مصلحة الفرد لخدمة الجماعة، ويعتمد النظام الملكي مبدأ الشرف بمعنى احترام كل فرد لما يدين به لمرتبته، بينما يعتمد النظام الملكي مبدأ الشرف بمعنى احترام كل فرد لما يدين به لمرتبته، بينما يعتمد النظام الامتكي مبدأ الشوف أو الخشية ويعده مونتسكيو نظاما فاسدا مشرفا يعتمد النظام الامتكي مبدأ الشوف أو الخشية ويعده مونتسكيو نظاما فاسدا مشرفا يعتمد النظام الامتكية مبدأ الخوف أو الخشية ويعده مونتسكيو نظاما فاسدا مشرفا

على العدم السياسي لأن الرعايا الذين يخضعون للخوف أو الخشية ليسوا بشرا أصلا.

### العلاقة بين السلطات عند مونتسكيو

على الرغم من سبق أرسطو في التأسيس النظري لموضوع العلاكة بين السلطات والفصل بينها، إلا أن هذا الموضوع غاب عن الأذهان والأبصار حتى أعاده مونتسكيو إلى دائرة الضوء عبر اهتمامه بالنظام السياسي في انجلترا الذي كرس له قسماً بارزاً من كتابه (روح القواتين). فكل دولة عد مونتسكيو تكون معنيّة بموضوع محدد، فإسبارطة اهتمت بموضوع للحرب، ومرسيليا اهتمت بالثجارة، وانجلترا اهتمت بموضوع الحرية والحرية السياسية بالذات والتي هي الموضوع المباشر الدستور الانكليزي الذي اعتمد مبدأ الفصل بين السلطات، فهل العلاقة بين السلطات هي علاقة فصل أو تعاون؟ لقد الاحظ مونتسكيو أن انجلترا تتميز بوجود عاهل يمسك بالسلطة التنفيذية، ولا يأس في أن يمسك بها شخص واحد لأن تلك السلطة تتتضمي السرعة في البت وانتفاذ القرار، وهناك أيضا سلطة تشريعية تتمثل بمجلسين هما مجلس اللوردات الذي يمثل النبلاء ومجلس العموم الذي يمثل الشعب، وهناك سلطة أخرى هي السلطة القضائية. ومهمة السلطة التشريعية هي وضع اللوانين ومتابعة تطبيقها من قبل السلطة التغينية بصورة سليمة، أما السلطة التتفيذية فينبغي عليها التعاون مع السلطة التشريعية لأن الأخيرة تمثلك حق منع السلطة التنفيذية من ممارسة مهامها يشكل أو بآخر، كما ينبغي على السلطة التشريعية أن تصادق في كل عام على الميزانية العامة للبلاد. كل ذلك قاد البعض إلى الاعتقاد بأن العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية عند موتتسكيو تقوم على التمييز أو الفصل من حيث المهام والتعاون الدائم من حيث ألية العمل، إلا أن الفكرة الأساسية التي انطلق منها لا تؤدى إلى الفصل بين السلطات بالمعنى القانوني لأن كل ما كان يستهدفه هو ضمان ما يمكن تسميته بتوازن القوى الاجتماعية بما يعكس النجائس الذي ينبغي أن يرافق كل تتوع، وكان هذا التجانس قد شكّل بالنسبة له هاجساً حتى عده شرطاً ليس للحرية السياسية فحسب بل وشرطاً أيضا لكل واقع سليم.

ويفترض مونتسكيو في تحليله للنستور الانجليزي وجود النبلاء من جهة ووجود مجلسين من جهة أخرى أحدهما يمثل الشعب والأخر يمثل الأرستقراطية، ويصعر على ألا نتم محاسبة النبلاء إلا من قبل أندادهم الأرستقراطيين أي لوس من قبل ممثلي الشعب، وعليه فيجب ألا يُمندعي النبلاء أمام المحاكم العادية وإنما أمام مجلس اللوردات. وبذلك يكون مونتسكيو قد استهدف من تحليله للدستور الانجليزي أن يضمن اتفاعلية للتمايز الاجتماعي بين الطبقات والمراتب من خلال تشكيل كل منها لقوة مستقلة عن طريق المجالس التمثيلية الخاصة بها، وتكمن قيمة هذه القوة وأهميتها في تقييدها لقوة الطبقات والمراتب الأخرى وحدها من سطوتها يما يضمن في النهاية اعتدال السلطة، فالدولة عند مونتسكيو لا تكون حرة إلا عندما تستطيع السلطة فيها تقبيد سنطة أخرى وإيقافها عند حدها فلا تستطيع أية سلطة أن تعتد إلى ما لا نهاية لأن هناك سلطة أخرى قادرة على مواجهتها وتقييدها، أما مفهوم الرضا الاجتماعي فإنه مرتبط عنده بمفهوم التوازن بين القوى أو السلام القائم عن طريق الفعل ورد الفعل بين الجماعات الاجتماعية. والخلاصة أن مونتسكيو مفكر نظر إلى السياسة وتعامل معها من خلال الواقع الموضوعي سواء اتخذ هذا الواقع شكل واقع جغرافي أو اجتماعي أو أخلاقي أو اقتصادي، لذلك لم تتخذ لديه أنواع أنظمة الحكم والعلاقة بين السلطات صورة ذهنية مجردة بل كانت محصلة لتحليل عميق للواقع الموضوعي باستخدام منهجية علمية تحليلية.

### الميحث الثالث

## فولتير والاستبداد المستنير

ولد (فرنسوا ماريه أرويه فولتير ١٦٩٤–١٧٧٨م) لأسرة برجوازية فرنسية ثرية ينحدر فيها الوالد من أسرة تجارية بينما تتحدر فيها الأم من أسرة لبيلة. وكان طموح والده أن يجعل منه مستشاراً في القصر الملكي وتيسر لمه نثك عن طريق العلاقات التي أقامها مع القصر الملكي والحاشية الملكية بفضل مكانته الفكرية، غير أنه أودع في السجن أكثر من مرة كان آخرها بسبب مشادة مع أحد الفرسان ولم يخرج من سجته إلا بشرط سفره إلى انجلترا. وفتح رحيل فولتير إلى لندن الأبواب أمامه لدخول عالم جديد بات يتحدث فيه إلى عظماء وكتاب وشخصيات سياسية لاسيما بعد أن أتقن اللغة الانجليزية بعد إتقائه اللغة الايطالية من قبل، وعندما عاد إلى باريس بيدو أنه نشر سرا كتابه (رسائل فلسفية) الذي سبب له بعض المتاعب إذ حُرْم عليه أثر ذلك دخول باريس لمدة سنة ليعود بعدها قاطعاً على نفسه العهد بأن يكون قانعاً بعزاته. ولكن شهرة فولتير ذاعت في الخارج فبدأ فردريك أمير بروسيا بمراسلته وجعل منه أستاذه مما فتح أمامه أبوابا أوسع للشهرة حتى صار من بين مريديه أمراء من فرنسا والمانيا وغيرهم. وعندما وقع فولتير مريضاً وطلب منه تقديم اعترافه الديني رفض ذلك واضعا اعترافه الشخصى الذي يقول فيه (أموت معتقداً بالله كارهاً الاضطهاد أشد الكره). لقد مات فولتير غاركا وراءه العديد من الموثقات التي تتنوع بين الأدب والتاريخ والفلسفة، فمن كتبه الأدبية مسرحيات (أرديب) و (محمد) وملحمة (هنري الرابع) وقصمص (الفتاة) و (الساذج)، ومن كتبه التاريخية (شارل الثاني عشر) و (عصر لويس الرابع عشر)، ومن كتبه الفلسفية (رسائل فلسفية) و (مقالة في آداب وروح الشعوب) و (القاموس الفلسفي).

### الاستبداد المستندر عند فولتبر

كان فونتير من المتمسكين بفكرة الاستبداد المستتير التي ريما يعود فضل ابتكارها إلى المؤرخين الألمان بقصد الإشارة إلى نظام حكم يقوم على لوع من المزاوجة بين الملطة الملكية الفردية المطاقة والعقلية الفلسفية بعدما راح الملوك وتقربون من الفلاسفة ليستفيدوا من أفكارهم في ممارستهم للحكم مكرسون حكمهم من أجل الشعب ولكن دون السماح له بأن يحكم بنفسه، والأشك أن هذه المزاوجة تعبر عن نوع من التغيير في طبيعة السلطة الملكية التي كانت في الأصل سلطة استبدادية مطلقة لكنها سعت فرما بعد لتغيير طبيعتها هذه لتبقى سلطة استبدادية ولكنها تكون سلطة استيدادية مستنبرة بنور القلسفة، وبهذه الصفة المركبة ببدو الاستبداد المستنير مقبولا لدى بعض المفكرين وعلى رأسهم فوثتير الذي كانت هذه النكرة تمثل في عصره اتجاها واضحاً لدى بعض قطاعات البرجوازية الفرنسية التي كانت لا تُرغب في الغاء النظام السياسي القائم لكنها تتزع في الوقت نفسه إلى دعم ومساندة جهود السلطة الملكية المطنقة الرامية لتحطيم الإقطاع وإلغاء نظام الامتيازات والتخلص من منافسة الكنيسة وهيمنتها لتتاح للبرجوازية الفرصة للنفاذ إلى نظام الامتيازات هذا ومشاركة النبلاء في مكاسبه ليقوم موقف البرجوازية ويشكل واضح على التسليم بوجود السلطة الملكية والشكل الاستبدادي أأذي يميزها مع الرغبة في جعله استبدادا مستتيراً لينفتح عليها ويقبلها بين صفوفه. إلا أن التناقض بين فولتير والملكية المطلقة كان قائما وواضحاء وهناك من يرى أن النزعة الجمهورية كانت مبثوثة في ثنايا أفكاره وأنها انتعثت لديه ونمت عندما كان في انجلترا. ولكن نزعة فولتير الجمهورية هذه لم تكترن بتصريحه بها أو إعلائه لها، ومدحه للنظام السياسي في هولندا وانجلترا لم يكن يستهدف إلغاء الملكية المطلقة لإحلال النظام الجمهوري محلها بل كان يستهدف تقديم نموذج لنظام سياسي يدعو للاحتذاء به عن طريق إنخال الإصلاحات على النظام السياسي الملكيي المطلق المستبد القائم في فرنسا ليستجيب للحريات الفردية.

### الحريات الفردية عند فولتبر

تمثل الحريات الفردية في نظر فولتير حقوقاً طبيعية يتحدد مضمونها الطبيعي لديه باعتبارها الحقوق التي تعينها الطبيعة في كافة الأزمنة والبشر قاطبة من أجل الحفاظ على العدالة مما يجعل الحقوق الطبيعية تتفق مع مصالح البشر وأحكام العقل في أن واحد. وعلى هذا الأساس يفترض فولتير أن الحريات الفردية ومن حيث هي حقوق طبيعية ينبغي أن تتميز بالعمومية والشمول وتتطلق من أساس فلسفى هو الأيمان بحرية الإرادة المفكرة التي تتحكم في الحواس وتقوم الميول وتتسع للأنوار. والأمر في كل الأحوال يحتاج إلى تعليم، وقدرة الإنسان على التعلم تكشف عند فولتير عن عدم قطرية الإنسان وبالتالي فهي تكشف عن حرية الإرادة الإنسانية. وإيمان فوثتير بحرية الإرادة الإنسانية هو الذي جعله حريصاً على الدعوة إلى ضمان الحريات الفردية باعتبارها المتطلبات الفعلية لتحقيق هذه الإرادة، ولكن لم يدرك الحرية الفردية إلا يوصفها القدرة على عمل ما تقتضيه الإرادة بشكل مطلق. وسيتسع إعجاب فولتير محرية الإرادة ليشمل الحريات الأخرى كالحرية الاقتصادية وحرية الرأي بالإضافة إلى الحرية الشخصية. وفي نطاق الحرية الاقتصادية علق فرلتير الهمية كبيرة على الملكية الخاصة، حيث ينبغي في نظره ضمان هذه الملكية وحمايتها من أي اعتداء، وإذا ما انتَزعت تلك الملكية من أحد فينبخي ألا يتم ذلك إلا الأغراض المصلحة العامة ومقابل تعويض طبقأ لحق جميع المواطنين في استحقاقهم للتملك، أما المساواة في الملكية فهي في نظره الشيء الأكثر طبيعية لكنها في الوقت تفسه الشيء الأكثر وهمية ليكون انقسام المجتمع إلى طبقات بالنسبة لمه أمرأ طبيعياً طائمًا أن المساواة الاجتماعية من حيث الملكية تبدو أمراً مستبعداً.

وادرك فواتير الأهمية الخاصة التي تتميز بها حرية الرأي من خلال تجربته الخاصة بنشر مؤلفته. فقد كانت تتخذ إجراءات شديدة ضد المؤلفين والناشرين وباعة الكتب الذين يجروون على بيع المؤلفات غير المصرح بها، فكان المؤلفين يضطرون إلى نشر كتبهم بأسماء مستعارة أو ينشرونها في بلدان أكثر تحرراً وإن لم ينجهم ذلك من العقاب إذا ما كشف أمرهم، و كثيراً ما كانت الكتب تحتجز عد

الحدود ويمنع دخولها إلى البلاد. وإذ لم ينج فولتير من مثل هذه الإجراءات المتيدة لحرية الرأى فقد تشبث بكل قوة بالدعوة إلى حرية الرأى بعد أن تلمس في النظام الانجليزي كل ما من شأنه أن يضمنها. أما عن الحرية الشخصية فقد أثار النظام الانجليزي إعجاب فولتير لما فيه من ضمانات تؤمن للإنسان أن يتمتع بحريته الشخصية، فالإنسان هناك، كما يقول فولتير، ينام مطمئناً بأن لا أحد سوف ينتزعه من بين ذراعي زوجته أثناء الليل ليعيده إلى السجن أو إلى الصحراء. وفي رأيه أن المتهم لا يصبح أن يعامل معاملة المذنب ولا يصبح سجن الأبرياء قبل إثبات التهم عليهم ليطلق سراحهم بعدها وهم ضعاف معدمون بلا تعويض، كما أوجب أيضا الغاء الحقوق الكنسية التي تطالب بأداء الواجبات عن طريق التهديد بعقوبات دينية وطالب بإنهاء الثعثيب وإيقاف إجراءات المحاكمات السرية. والابد أن نشير هنا إلى أن تمسك فوانير بالحريات الفردية لا ينقصل عن تمسكه بالنظام السياسي القوى، فقد كاتت ثقته بالغة بهذا النوع من الأنظمة الأنه كان يعول كثيراً على دور السلطة في ضمان الحرية وحمايتها. بيد أن نفاعه عن الحرية كان بعيدا عن التطلعات الشعبية الأنه كان يحتقر الشعب على الرغم مما قبل عن أنه كان يكتب للجمهور، قما كان يهمه هو إيصال أفكاره إلى الجمهور، لذلك كان يكرر أفكاره في كتبه متعمدا لأن الفكرة في نظره لا تسير إلى الجمهور إلا بقوة تكرارها، والأشك أن الجمهور الذي قصده فوثنير ليس هو الشعب وإنما الجمهور الذي يقرأ ويستطيع أن يقهم ما يقرآ، إنه جمهور مكون من أفراد البرجوازية التي كانت تختص بالتعليم، وكان فولتور يحرص على أن يقتصر التعليم عليها دون غيرها ممن يسميهم (الصعاليك الجهلة)، وسبق له أن قال إن العامل اليدوي ليس هو المرشح للتعليم ،

الفصل الثاني تطور الفكر السياسي الليبرالي الغربي الحديث

## المبحث الأول

# الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن الثامن عشر

سنحاول في هذا الفصل متابعة المسار التطوري الفكر السياسي الليبرالي الفربي الحنيث من خلال مبحثين تخصيص الأول منهما لمتابعة الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن الثامن عشر والذي تمخض عن منتظمات فكرية وضعها كل من ديفيد هيوم في إطار الليبرالية النفعية وجان جاك روسو في إطار الليبرالية الخيالية. أما المبحث الثاني فنخصصه لمتابعة الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن التاسع عشر في تعايشه وتصارعه مع أفكار سياسية غربية أخرى منها الكليانية والاثمراكية والفوضوية مما ترك آثاره على الفكر السياسي الليبرالي الغربي في ذلك القرن والذي اتسم بالنسبية نتيجة لهذا التعايش والتصارع، غير أن لغربي في ذلك القرن والذي اتسم بالنسبية نتيجة لهذا التعايش والتصارع، غير أن الأفكار السياسية الليبرالية الغربية في حالة نقاء وإبعادها عن أي تأثير مما أدى بها إلى أن تكون ليبرالية مطلقة. وهو ما يجعل من المقبول الحديث عن أفكار سياسية ليبرالية غربية نسبية عبر قراءة أفكار الكسي دي توكفيل وأفكار سياسية ليبرالية غربية مطلقة عبر قراءة أفكار الكسي دي توكفيل وأفكار سياسية ليبرالية غربية نسبية عبر قراءة أفكار الكسي دي توكفيل وأفكار سياسية ليبرالية غربية نسبية عبر قراءة أفكار الكسي دي توكفيل وأفكار سياسية ليبرالية غربية مطلقة عبر قراءة أفكار الكسي دي توكفيل وأفكار سياسية ليبرالية غربية نسبية عبر قراءة أفكار عمل جيرمي بنثام وجون ستيوارث ميل.

# ديفيد هيوم والنيبرالية النفعية الغربية..

يمثل (ديفيد هيوم١١١١-١٧٦٦م) نمطأ من الفلاصفة الذين لم يعنوا بالمشكلات السياسية بشكل مسئل كما فعل مكيافيللي على سبيل المثال، وإنما عنوا بها من خلال عنايتهم بالمشكلات الأخلاقية، ونعل ذلك يفسر إلى حد كبير عدم تكريس هيوم لأي من مولفاته لمعالجة المشكلات السياسية، ومع هيوم نكرن أمام منهج جديد في دراسة الظواهر السياسية وهو المنهج التجريبي الذي يميز بين الانطياعات والأفكار، فالانطياعات تأثى أو لا ثم الأفكار بعدها، وتوكد التجربة صححة ذلك طائما أن الإنسان الذي يوثد أعمى ليس لديه أفكار عن الألوان لأنه لم

يتلمس من خلال التجربة انطباعات عن الألوان. ومن خلال التجربة يمكن التعرف على الحلة والمعلول فلا يمكن الثعرف على العلة والمعلول عن طريق الاستدلال والتفكير فالتجربة هي التي تزودنا بالمعرفة عن العلة والمعلول. وقد طبق هيوم منهجه التجريبي في ميدان الظواهر السياسية فلاحظ أن الطابع التقليدي للقانون الطبيعي يظهر في البداية على أساس الاقتناع بأن الأحكام القيمية المعيارية تتضمن طابعا يسمو على طابع التجربة، وثتم صياغة هذه الأحكام بقعل العقل المجرد دون الاستعانة بالتجربة. وهو إذ يرى خطر قيام التفكير على أساس مجرد لا على التجرية فقد أنصب جهده على القضاء على هذا الأساس المجرد للفكر لصالح تأسيس الفكر على التجربة، ويقسر هذا اهتمامه بأفكار مكيافيللي ودراساته التي استخدم فيها منهجا تجريبها مما يعني تمسك هيوم بالوقائع السياسية التي يتم اكتشافها بطريقة تجريبية، وبدلالة التجربة فقط كان يصل إلى التعميمات بصدد أي ظاهرة سياسية. وبالمتخداد هذا المنهج ومن خلاله وضع هيوم عدة مؤلفات منها (رسالة في الطبيعة البشرية) الذي ألفه خلال إقامته في فرنسا في الفترة بين (١٧٣٤-١٧٣٧م) وكان آنذاك شاباً يافعاً لم يكمل الثلاثين عاماً من عمره، ونشر المجموعة الأولى من هذه الرسالة عام ١٧٤١م. وفي عام ١٧٤٤م قام بمحاولة لثيل درجة الأستانية من جامعة أدنبرة غير أن هذه المحاولة منرت بالنشل فعمل إثرها معلماً خصوصياً لدى أحد الساسة ثم سكرتيراً لأحد الجنرالات، ومن بين كتبه (محاورات في الدين الطبيعي) الذي نشر بعد وفائه سفة ٢٧٩ م، و (مقالة عن المعجزات) الذي اكتسب شهرته من إثباته انعدام الدلول التاريخي على وجود المعجزات، و (تاريخ انجلترا) الذي نُشر عام ١٧٥٥م وأثبت فيه تفوق هزب (التوري) على هزب (الويج) وتقوق الاسكتانديين على الانجليز وأن التاريخ يفتقر إلى الاستقلالية والحيادية والتجرد، و (مقالات أخلاقية وسياسية) الذي ضمّنه الكثير من أفكاره السياسية.

### الدولة في فكر هيوم

آمن هيوم بوجود حالة سابقة على وجود الدولة والا تتميز بعزلة الغرد، كما ذهب إلى ذلك هوبز من قبل وسيذهب روسو فيما بعد، وإنما هي حالة مجتمع ولكنه مجتمع بداتي، وبنلك يؤكد هيوم قيام الحواة الاجتماعية في ظل غياب الحكومة الذي لم يحل في رأيه دون عيش الإنسان في مجتمع مهما كان هذا المجتمع بدائياً. وكانت الحروب كثيرا ما تقع في تلك المرحلة بين مجتمعين أو أكثر بسبب طمع كل واحد منها في ضمان وجوده الخاص ودونما اهتمام بالمجتمع الأخر وأمنه ومصالحه. ويلاحظ هيوم أن تنظيم المجتمع البدائي في هذه المرحلة لم يكن ليرقى إلى مستوى الدولة، فالشروات آنذاك كانت تستجيب للحاجات تقريباً مما يجعل وجود الدولة غير ضبروري لتتظيم الحياة المجتمعية وإدارة شؤونها وعلاقاتها، ولكن منذ اللحظة التي واحث فيها هذه الثروات تتناقص ولا تستجيب التنامي الحاجات تغير الحال واصبح وجود الدولة ضروريا للحياة المجتمعية. فتناقص الثروات وتنامى الحاجات جعل الإتصان مجبو لأعطى توخي الربح المادي ودفع به بعيدا عن قواعد العدالة الطبيعية بمعناها عند هيوم. وإذ كان من اللازم حماية العدالة الطبيعية وضمانها، فقد أصبح وجود الدولة ضروريا لتولمي هذه الصهمة مما يجعل تحقيق العدالة الطبيعية المبدأ الذي يحكم وجود هذه الدولة وبيرره مما يعني أنه كان ينسب إلى التقدم الاقتصادي والكسب الأني المربط به والناتج عنه الفضل في ظهور النتظيم الحكومي وقيام الدولة. أما العقد الاجتماعي الذي أنخرض هيوم وجوده على الأقل بالنسبة للمرحثة البدائية في حياة المجتمع، فقد برز واضحاً عنده الأن لأن قيام النولة وتأسيس حكومتها كان في رأيه نتيجة ومحصلة الاتفاق إرادي بين الناس، غير أنه عاد في مقائلته (العقد البدائي) لينزع عن هذا الاتفاق الإنساني الإرادي كل دلالة تطييقية ومعتبرا أن اللوة واتعنف هما الأصل في وجود كل الحكومات القائمة. هكذا نرى هيوم يتمسك بالصبغة التعقدية فقط في الأحوال التي يُفترض فيها أن يكون العقد هو الأسلوب الطبيعي للكوين الدولة الأصلية، إنه الفاسم المشترك بين العدالة الطبيعية وإكراء الدولة. فالدولة لا يمكن أن تمارس سلطتها خارج العقد لأن هنالك

القواتين الطبيعية الخاصة بالعدالة التي يفرض العقد على الدولة الخضوع لها، وفي كن الأحوال ستكون المقاومة مقبولة في حالة ممارسة الدولة للسلطة بعيداً عن العقد مما يؤكد بأن هذا العقد في المجتمع البدائي هو معيار الشرعية بالنسبة للأعمال الحكومية، وتبدو الدولة بالنسبة إلى هيوم في شكلها الأولى الأصيل بصغتها نتاجاً عفوياً للمجتمع، فهي تنتج عن حساب قائم على أساس المنفعة التي يتحصل عليها الأعضاء من وجود الدولة، أما الدول الحديثة التكوين فإن الشعب يتنم طاعته لها على أساس الخشية أو الضرورة، ولمكن النظام فيها يستقر بمرور الوقت ويبدأ الشعب شيئاً فقيناً بالرضا والاقتتاع بالعاهل المغتصب المحكم لأنه يقتنع بمضى الوقت بان حيازة أحد ما للحكم لمدة طويلة تكسبه الحق فيه. ويذلك تكون هناك مرحلتان في تاريخ الدولة مرحلة الدولة الأصلية ومرحلة الدولة التاريخية، فالأولى مرحلتان في تاريخ الدولة مرحلة الدولة الأصلية ينما الثانية تختلط بواقعة خارجة عن إزادة أعضاء المجتمع تتمثل بالقوة والعنف، ومن هنا فإن يميز هيوم بين الدولة الأصلية والدولة التاريخية على أساس أن الدولة الأصلية هي التي تتشأ عن العقد الاجتماعي بالشكل الذي سبق ذكره والدولة التاريخية هي التي تقوم في وقث لاحق على قيام بالشكل الذي سبق ذكره والدولة التاريخية هي التي تقوم في وقث لاحق على قيام الدولة الأصلية الأصلية ويكون أصلها القوة والعنف ولهس العقد الاجتماعي الأصلية بالأصلية ويكون أصلها القوة والعنف ولهس العقد الاجتماعي الأصلية بالأصلية ويكون أصلها القوة والعنف ولهس العقد الاجتماعي الأصلى.

### نظام الحكم عند هبوم

يتحدث هيوم في كتاباته عن نوعين أساسيين من النظمة الحكم هما النظام الملكي والنظام الجمهوري، وهو يعتبر المثكيّة نظاماً بلا قانون لكنه يميز بين نوعين فرعيين متناقضين من أنواع الأنظمة العلكيّة هما المثكيّة المتمدنة والملكيّة الاستبدائية. وهو يميز بين النظامين الأساسيين العلّكيّ والجمهوري على أساس أن:

- الجمهورية تنظر باتجاه الشعب والملكية تنظر باتجاه الأعلى.
- الجمهورية يسرطر فيها هدف المنفعة والمكاينة يسيطر فيها هدف الظهور
  بالمظهر المقبول.

 الجمهورية يكون النجاح فيها حليف العيقرية والملكية يكون النجاح فيها حليف النوق.

و لاتلك أن نبرة إطراء نظام الحكم الجمهوري وإن كانت واضحة في موقف هيوم هذا فإنها لا تجعل منه مفكرا سياسيا جمهورياً طالما أنه يجعل من نظام الحكم الجمهوري المعارض الطبيعي لنظام الحكم الملكي العطلق الذي يبدو في نظره من طبيعة الدولة الاستبدادية بقدر ما يتعارض مع التقدم وينتهي إلى تعطيل النستور، غير أن هيوم في الوقت نفسه لم يخضع للمفاضلة بين نظام الحكم الجمهوري ونظام الحكم الملكي المطلق ليختار أحدهما دون الأخر الاعتقاده بأن الأفكار الجمهورية تتنهي إلى التسرب إلى نظام الحكم الملكي المعتدل الذي يعلن تفضيله له. والحقيقة أنه في تقضيله لنظام الحكم الملكي المعتدل كان يفكر بالنظام السياسي الملكي في النجائر االذي وجد فيه النظام الأمثل وارتقى به إلى مستوى المعيار الذي نقاس بموجبه صلاحية كل نظام أخر. والميزة السياسية التي يلاحظ هيوم تميز النظام السياسي الانجليزي بها هي اعتماده لمبدأ التوازن بين السلطات الذي ضمن للحياة المياسية الاتجليزية الركون إلى الحرية. وفي ضوء تفضيله لنظام الحكم الملكى المعتدل حدد هيوم موقفه من الديمقراطية التي وجدها مفتقرة لقرص النجاح طالما أنها تفترض في الناس فضيلة لا وجود لها عندهم بالفعل، وتثق في الطبيعة البشرية عَهَ لا مبرر لها، لذلك قابه لا يتوقع من الديمقر اطبة إلا جدلاً متصلاً وحرباً أهلية لا تَقَلَتُ مِنْهَا الأُمَّةَ إِلاَّ بِالحِكْمِ الأستَبِدادي الذي هو أيسر طريق لانهيار الدستور. وينسجم موقف ديوم السلبي هذا من الديمقر اطية مع موقفه من الشعب الذي لا يرى فيه إلا (غوغاء)، وموقفه من النيمقراطية والشعب يحكم موقفه من الأحزاب السياسية التي يرى في رزساتها مجرد رؤساء زمر، يبنما تبدر له أحزاب الجمهوريات الصغيرة قائمة إما على الصداقة أو على الحقد، وفي الحاتين تكون الأحزاب قائمة على اعتبارات شخصية بالأساس. كما تحمل التعديية الحزيية في رأيه الصراع في تثاياها مما يحمل بدوره خطر الاتجاه نحو الخراب المحقق حتى بالقمعية للدول الكبرى، ولكن هيوم ثم يمشيعد إمكانية وجود أحزاب سياسية حقيقية

تقوم على أساس التعارض في المصالح أو في العبادئ، وبهذا الشكل والمضمون فإن الأحزاب الحقيقية في نظره تنعش الحياة النيابية وتسهم في تعزيز التوازن بين السلطات وتأكيد استقرارها وتحقيق الانسجام بينها. والحقيقة أن هيوم يفضل نظام الحزبين لا نظام التعدية الحزبية لأن الأول وحده كفيل بأن يُجنب الأمة المناقشات العديدة التي تمزق الشعب إلى شيع متنابذة والخير الابد من الإشارة إلى أن منهجية هيوم التجريبية كانت قد ضيقت إطار فكره السياسي وربما سيتغير الحال مع مفكرين آخرين يتبعون منهجية أخرى.

## جان جاك روسو والليبرالية الطوباوية ..

كانت أفكار الديمقر اطية والمساواة موضع تأييد وإسناد من بعض المفكرين المعزولين الذين لم يخفوا امتعاضهم من النفعية التي سبق لها أن حققت الانتصار هما دفعهم إلى أقامة مجتمعات طوباوية/خيالية، ويأتي في مقدمة هوالاء المفكرين الغرنسي (جان جاك روسو١٧١٢-١٧٧٨م). ولد روسو في جنيف غير أنه لم يتجاوب مع خصوصيات هذه المدينة، وهكذا يمكن القول بأنه فرنسي لا بسبب انتسابه إلى عائلة فرنسية لجأت إلى جنيف في القرن السادس عشر بسبب الاضطهاد الديني ولكن بسبب تقافته التي كانت فرنسية كليأ والدور الذي لعب لاحقا في الفكر القرنسي والحياة العامة الفرنسية. ومع هذا يتبغي أن تتذكر أيضا أنه ولد في الأصل على مذهب جون كالنن البروتستانتي الذي تميز بنزعته القردية وأن جنيف كانت جمهورية لطالما لقنخر روسو بين رعايا مثث فرنسا بأنه ولد فيهاء ويتأكد لنا اعتزازه بهذا الانتماء إذا ما علمنا أن اللقب الوحيد الذي حمله في جنوف هو لقب (مواطن جنيف) الذي وضعه على كتابه (في العقد الاجتماعي)، ويتحدر روسو من أصل برجوازي صغير لكنه فقد صلته بعائلته في عهد مبكر فعاش في رعاية أحد الكهنة وعمل في مهن مختلفة وعاش حياة عرف خلالها أشكالا من البوس وقرأ كثيراً مكونا عبر ذلك ثقافته الواسعة. ثم النقل إلى باريس ليثنقي بمجموعة مفكرين أبرزهم ديدروء وتردد على الصالونات التقافية هناك ليتعرف

على فولتير، ووضع العديد من المؤلفات يأتي في المقدمة منها (خطاب حول العلوم والفنون)، ووضع في عام ١٧٥٥م (خطاب حول أصل وأسس عدم المساواة بين الناس)، وكتب عام ١٧٥٨م (رسالة إلى دالمبرت حول المشاهد) و (هيلوزس الجديدة) و (في العقد الاجتماعي) و (إميل) الذي سبب له بعض الصعوبات بعد أن منع البرلمان الكتاب وطالب بإلقاء القبض على مؤلفه وأطلق رئيس الكيفة في باريس منشوراً عدائياً ضده فاستعجل روسو الهرب إلى جنيف التي واجه فيها أيضا صعوبات دفعته إلى الهرب منها إلى مدن أخرى الكهت يهربه سرأ إلى الجئترا بعد استلامه دعوة من فيلسوفها ديفيد هيوم حيث حل ضيفا عليه. ولكن سرعان ما ثار الخلاف بينهما ليقرر روسو العودة إلى فرنسا بعد أن حظي بعفو من السلطة عام الخلاف بينهما ليقرر روسو العودة إلى فرنسا بعد أن حظي بعفو من السلطة عام ١٢٧٠م فاقام في باريس وبقي فيها حتى نهاية حياته، وفي أثناء ذلك وضع كتابه (الاعترافات) ثم كتابه (أحلام متنزه متوحد). ولكن من بين كل مؤلفات روسو سوف نعني بوجه خاص بكتابه (في العقد الاجتماعي) على اعتبار أنه الكتاب الذي سوف نعني بوجه خاص بكتابه (في العقد الاجتماعي) على اعتبار أنه الكتاب الذي سوف نعني مجحل أفكاره السياسية.

#### العقد الاجتماعي عقد روسو

لم تكن تظرية العقد الاجتماعي في يوم من الأيام ابتكارا اختص به مفكر معين بالذات، فهي ترجع في أصولها الأولى إلى اليونان ومن بعدهم الرومان، وإذا ما كانت هذه النظرية قد اختفت في العصور الوسطى فإن معالمها عنت إلى الظهور أواخر هذه العصور لتتنعش في القرن السادس عشر بعد أن أزيل عنها الغلاف الديني الذي اكتسبته نهاية العصور الوسطى، هكذا ستجد هذه النظرية كامل ازدهارها على يد أصحاب مدرسة القانون الطبيعي أمثال كروستيوس و بغندروف، ثم على يد هويز و لوك، وبقدر تعلق الأمر بالمفكر جان جاك روسو بينو أن هويز كان الأكثر تأثيراً في وضعه لصياعاته الخاصة لهذه النظرية، والحقيقة أن روسو كان قد أستنكر الحكم المطبق الذي دافع عنه هويز وإن كان قد أعجب كل الإعجاب كان قد أستنكر الحكم المطبق الذي دافع عنه هويز وإن كان قد أعجب كل الإعجاب بدقة هذا الأخير وصراحته، أما لوك المنظر للملكية المقيدة، فتأثيره في روسو

ضعيف، حيث لم يلجأ هذا إليه وهو يحدد ملامح صياغته الخاصة للعقد الاجتماعي إلا في الأحوال التي وجد فيها أن لدى لوك حججاً من شأنها تدعيم موقفه المناوئ للحكم المطلق. ومونتسكيو وإن لم يكن له مكان في تاريخ نظرية العقد الاجتماعي من الناحية الإجمالية، إلا أن عدة قصول في كتاب روسو (في العقد الاجتماعي) تعكس بشكل صدريح تأثير مونتسكيو في المجالات الأخرى التي يتضمنها الكتاب، وهو تأثير سوف يتعاظم شيئاً فشيناً في مؤلفات روسو اللاحقة. ولاشك أن التاريخ كان قد جعل كتابي (روح القوانون) و (في العقد الاجتماعي) في مواجهة بعضهما، ففي الأول وضع مونتسكيو الأسس التظرية للملكية الدستورية، أما في الثالبي فقد أسس روسو للديمقراطية وأعلى من شأنها. وتكشف الأسطر الأولى من كتاب العقد الاجتماعي عن موضوعه الأساسي إلا وهو تحديد القراعد التي تسمح بإقامة نظام سياسي شرعي حيث يؤكد روسو في مفتتح القصال الأول منه على أن الإتسان يولد حراً إلا أنه مكيل بالقيود في كل مكان متوخيا من ذلك التمهيد للبحث في شرعية افتقاد الإنسان لحريته الطبيعية تلمسا لشرعية قيام المجتمع السياسي بصورة عامة. وقبل أن يقدم روسو الإجابة المناسبة لمثل هذا التطلع يورد بعض الإجابات فيشير مثلاً إلى الحرب ليوكد بأنها لا تشكل سبباً للتحول من حالة الحرية إلى حالة العبودية مع قيام السلطة السياسية لذلك تبقى المشكلة قائمة. والمسألة في نظر روسو، وهي مطروحة بهذا الشكل، تفترض من أجل إدراكها وجود عقد اجتماعي يحكم في الجوهر شكل الاتحاد الاجتماعي السياسي مثلما يحكم في الوقت نفسه مضمونه ودلالته. والشك أن شروط العقد الاجتماعي لم تَعلن بالطرق الشكلية المعهودة بأي حال من الأحوال وإنما تم التسليم بها ضمناً في كل مكان، وبموجب هذا العقد يتنازل كل من ينضوي تحت لواء الاتحاد الناشئ عنه عن كل حقوقه الخاصة المصلحة الجماعة التي يمثلها الاتحاد. ويبدو مثل هذا الشرط الذي يتضمنه العَد تَفْيِلاً للوهلة الأولى، لكنه شرط يششرك الجميع في قبوله والخضوع له مما يجعله مقبرلاً بالنسبة للشخص الواحد بقدر ما هو مقبول بالنسبة للجميع. وأبكن هل يعنى هذا الشرط غياب حرية طرف لصالح طرف آخر؟ إن روسو يجيب على ثلك بالنفي لأنه يرى أن الحرية ستكون مضمونة بموجب هذا الشرط طالما أن من شأنه تحقيق المساواة بين الجميع، وتبدو هذه المساواة بديهية طالما أن كل واحد يمنح نفسه، بموجب العقد، للجميع و لا يمنحها لأي واحد معين بالذات في هذا الجميع و لا خارج هذا الجميع. إن الجماعة التي تقوم بدلالة هذا العقد الاجتماعي ستكون هي الهيئة المياسية الحاكمة التي تتكون من حاصل مجموع الأفراد، وهذه الهيئة هي صاحبة السيادة وتتمتع بإرادة هي الإرادة العامة التي هي حاصل مجموع إرادات الأفراد. وبأن تكون هذه الهيئة صاحبة السيادة مقيدة بأي الترام وباستطاعتها بكل بساطة أن تثغى العقد، غير أن عدم وجود أي قيد على الهيئة السياسية لا بجعل خطر الاستبدادية قائما، نفيس بالإمكان تصور أن مثل هذه الهيئة عساحية السيادة الميادة المودة للإرادة العامة باستطاعتها أن تمتلك مصلحة مناقضة المصالح الأفراد الذين تتكون ملهم.

#### السيادة عند روسو

كان روسو يرى أن الإرادة العامة للهيئة السياسية هي التي تستطيع دون غيرها أن تقود الدولة طبقاً لمبدأ الخير المشترك أو المصلحة العامة، وحيث إن السيادة هي ممارسة الإرادة العامة للهيئة السياسية فلا يمكن لهذه الهيئة ولا لغيرها التنازل عن السيادة لأن الإرادة بصورة عامة، والإرادة العامة بصورة خاصة، لا يمكن أن التنازل عنها لطرف آخر مهما كان لا لصالح شخص ليكون مثكاً على سبيل المثال ولا لغيره، وصاحب السيادة هو الهيئة السياسية التي نعير عنها على مستوى الدولة بالشعب، وبصفته هذه لا يمكن للشعب أن يربط نفسه بالنسبة للمستقبل بإرادة إنسان واحد، فالشعب الذي يحد بالطاعة والخضوع ينقد صفته للمستقبل بإرادة إنسان واحد، فالشعب الذي يحد بالطاعة والخضوع ينقد صفته كشعب، والسيادة لا تقبل التجزئة لأن الإرادة بصورة عامة، والإرادة العامة بصورة خاصة، لا تقبل يدورها التجزئة، فالسيادة لا تتكون من أجزاء وإنما هي كل متكامل، إن الإرادة العامة صاحبة السيادة لا يمكن أن تخطئ لأنها تميل دائماً نحو ضمان المصلحة العامة. إن صاحب السيادة يمتئك ملطة مطاقة على كل الرعابا

طائما أنه يجسد الإرانة العامة من جهة وطالما أن الرعايا كانوا قد تنازلوا عن حقوقهم لصالح الإرادة العامة من جهة أخرى، فكيف يمكن في مثل هذه الحالة تحاشى الاستبدادية؟ يلاحظ رومبو قبل كل شيء أن ما تم التنازل عنه هو ذلك الجزء من الحقوق الذي يهم استعماله الهيئة السياسية أي الجماعة نفسها، لذلك فإن أي قيد تفرضه هذه الهيئة صاحبة السيادة على رعاياها هو قيد تقيد الهيئة نفسها به أيضا وليس بالمستطاع تصور تقييد جهة لنفسها بنفسها. وهكذا فإن الإنسان عند هوبز لا يتنازل عن شيء في العقد الاجتماعي لكنه يبادل حقوقه الطبيعية مقابل حقوق مدنية من شأتها أن تمنحه الأمن. أما عند روسو قان الإنسان في العقد الاجتماعي يتنازل عن استقلاله ولكنه يريح بالمقابل الحرية. يوكد هذا منهوم القانون لدى روسو الذي يعتبر القانون الوضعي تعبيرا عن الإرادة العامة، أي تعبيرًا عن إرادة كل الشعب ليحكم كل الشعب، والقوانين يصورة عامة تستهدف عنده موضوعين رئيسيين هما الحرية والمساواة اللذان بدونهما لا يستقيم وجود الهيئة السياسية. ويقدر تعلق الأمر بالمساواة، يرى روسو ضرورة توجه القوانين إلى تخفيض التفاوت الاجتماعي وتخفيض سلطة الثروة. والشعب وإن كان الصائع الوحيد للقانون، ولكن من الضروري وجود المشرع ليقوم بتجميد الحيز العام بما يصنعه من قوانين، والخصائص التي يتميز بها المشرع هي من نوع الخصائص الذي ينبغي أن تتميز بها الألهة نظرا الأهمية وعظمة المهمة التي يضطلع بها، فمسؤوليته عن وضع القوانين تعلى مسؤوليته عن تغيير الطبيعة الإنسانية وهذا عمل من أعمال الآلهة. مع ذلك فإن المشرع، وعلى الرغم من خصائصه هذه، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يحل محل الشعب ليكون هو صاحب السيادة، وبالنالي فليس بوسعه أن يعارس أي دور من الأدوار التي نتم عن التحكم.

### الحكومة علد روسو

الحكومة في نظر روسو هي السلطة التنفيذية وتتميز عن السلطة التشريعية في أن الأخيرة تعود إلى الشعب في حين أن الحكم (السلطة التنفيذية) يعود إلى

الأمير الذي هو عند روسو تعيير جماعي يشير إلى مجموع المؤسسات الوسيطة بين صاحب السوادة من جهة، أي الإرادة العامة والرعايا من جهة أخرى. والرؤساء الذين يشكل في مجموعهم (الأمير) ما هم إلا موظفين لدى صاحب السيادة بقومون بتنفيذ القواتين وضمان الحرية سواء في شكلها المدني أو السياسي، وكل خلط بين السلطة التشريعية والسلطة الثنفيذية هو بمثابة خرق للعقد الاجتماعي. وينبغي أن نميز بالنسبة إلى الحكام الذين يتشكل منهم الأمير بين ثلاثة أنواع من الإرادات، الإرادة الخاصة، وإرادة الهيئة التي تضع للحكام الذين يتشكل منهم الأمير، والإرادة العامة. ومن دراسة العلاقة بين هذه الإرادات الثلاثة نجد أنه كلما تركز الحكم في يد عند محدود من الأشخاص كلما أصبح هؤلاء أكثر قوة. إن العكومة القوية نتاسب الدولة الكبيرة بشكل أفضل لكنها تبقى هي الأكثر خطورة بالنسبة للحرية. وتتخذ أنظمة الحكم عند روسو ثلاثة أشكال، فصاحب السيادة يستطيع أن يمنح الحكم إلى كل الشعب أو الجزء الأكبر من الشعب وعندها نكون إزاء الشكل النيمكر اطى لنظام الحكم، أو يعنح الحكم إلى عدد صغير من الشعب وعندها نكون إزاء الشكل الأرستقراطي لنظام الحكم، أو يمنح الحكم إلى شخص ولحد وعقدها نكون أزاء الشكل الملكي لنظام الحكم، وهنالك إلى جانب هذه الأشكال الأساسية الثلاثة لأنظمة الحكم أشكال وسيطة أو مختلطة أيضا ولكن أي واحد منها ليس صالحاً بذاته. مع ذلك يمكن القول إن الأول ينتاسب مع الدولة الصغيرة، والثاني يتناسب مع الدولة المتوسطة، والثالث يتناسب مع الدولة الكبيرة. إن الديمقراطية هي نظام الحكم الذي يكون فيه الشعب هو صاحب السيادة وهو الأمير في الوقت نفسه، غير أنها النظام الأكثر صعوبة في الإبقاء عليه لأنها نظام مثاني، فلو كان هناك شعب من الآنهة لأمكنه أن يحكم نقسه ديمقر اطوأ لأن حكومة على هذا المستوى من الكمال لا تصلح للبشر، فضلاً عن أن هذا اللوع من أنظمة الحكم لم يوجد مطلقاً في حالته النقية. وينبغي بالنسبة للأرستقراطية التمييز بين ثلاثة أتواع هي الأرسئة راطية الطبيعية التي تظهر في حالة المجتمعات الأولى مثل حكم المسنين، والأرستقراطية الوراثية التي هي أسوء أشكال الحكم، والأرستقراطية

الانتخابية وهي الشكل الأقضل لأنها الأرسنقراطية بمعناها الحقيقي. أما الملَّكية فهي نظام الحكم الأكثر قوة لكنه نظام يتحول بانجاء الاستبداد بشكل لا يمكن تحاشيه، وتعاقب الحكم في حالة الملكية يتم في رأيه بطريقتين: الاتتخاب أو الوراثة. بينما تكون الحكومة المختلطة عندما تكون السلطة التنفيذية فيها منقسمة على وجه متدرج من العدد الأكبر إلى الأصغر. وأي من أشكال أنظمة الحكم السالفة الذكر لا يصلح لأن يكون الشكل المناسب لكل الدول، فالديمقر اطية تناسب الدول الصغيرة الفقيرة، أما الملكية فتناسب الدول الكبيرة الموسرة فالأنظمة تتحدد صلاحيتها للبلاد بدلالة خصب الأرض والمناخ وحاجات السكان وكثافتهم، وأحسن أنواع أنظمة الحكم هو الذي يتكاثر في ظله السكان، إن كل حكومة نتطوي على ميل لا يمكن تحاشيه إلى الفساد بحيث أنها تسير بشكل محتم نحو اغتصاب السيادة والتخلي عن العقد الاجتماعي والنتزاماته، فالديمقراطية تتحول إلى أوليغارشية ومنها إلى مَلَكِية ثننتهي هذه الأخيرة إلى الاستبداد. وكل هيئة سياسية محكوم عليها بالسوت في يوم من الأيام وكل الذي يمكن عمله هو تأخير أجلها عن طريق دستور جيد. ويأتي الموث دائماً بفعل اختفاء السلطة التشريعية، أي بفعل عدم ممارسة الشعب لملطته وليس بالإمكان عمل شيء للحيلولة دون هذا الفساد المحتم سوى اللجوء إلى تعيين مجالس شعيبة بطريقة دورية ومتكررة، وفي كل الأحوال فإن الشعب لا يستطيع أن يمارس سيائته بنفسه إلا في ظل مدينة صغيرة.

### أنموند برك والليبرالية المعادية للثورة..

لقد كان عصر الليبرالية عصرا هجيناً لاسيما في مراحله الأخيرة، ففي الوقت الذي استطاعت فيه البرجوازية أن تغرض هيمنتها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي كانت المناطة السياسية لا تزال من الناحية الفعلية في يد النيلاء ورجال النين الذين تمثلهم الملكية المطلقة، وهذا التتاقض بين الواقع الاقتصادي والاجتماعي والواقع السياسي شكّل فيدا على الحرية الفردية التي كان المفكرون النين تابعنا أفكارهم ينادون بتحقيقها، وإذ لم تستطع تلك الاقكار أن تجد

طريقها إلى التحقق الفعلى، فقد كان لابد من إزالة هذا التناقض وتحقيق التطابق بين الواقعين الاقتصادي والاجتماعي، ولم يكن بالإمكان تحقيق هذا التطابق بالطرق السئمية لعدم توفر متطلباتها لاسيما الحياة البرلمانية السليمة، فكان لابد من الثورة وهو ما تم فعلاً من خلال الثورة الأمريكية والثورات الأوربية لاسيما الثورة الفرنسية. وبقدر ما عرفت الثورة الأخيرة رد فعل مضاد لها باعتبارها نقضاً للحرية الغربية، سنتابع رد الفعل المضاد هذا من خلال فكر أدموند برك السياسي.

تعود الأصول التاريخية للفكر المضاد للثورة إلى ما قبل الثورة الفرنسية، ولكن امتداد الحركة الثورية في أعقاب الثورة الفرنسية واعتبارا من عام ١٧٩٠م لشمل بنطاقها نصف أوروبا بعد الثورات التي حدثث في أمريكا وهوئندا وبلجيكا وسويسرا وكانت من نفس طبيعة الثورة التي حدثت في فرنسا عام ١٧٨٩م دفع انصار الثورة المضادة إلى التأكيد على ضرورة توسيع مفاهيمهم القكرية المضادة للثورة ليمنحونها الشمولية التي تجعلها أفكارا عامة وشاملة فلا تقتصر على هذا البلد أو ذاك و لا على هذه الغترة للتاريخية أو تثك. ويعد كتاب المفكر الاتجلوزي (أدموند برك١٧٦٩-١٧٩٧م) والموسوم بـ (تأملات في الثورة الفرنسية) أول محاولة فكرية منتظمة لمهاجمة الثورة الفرنسية بشكل خاص وفكرة الثورة بشكل عام. والاشك أنذا سنقلل من قيمة برك وأعماله الفكرية إذا ما اقتصرنا على متابعته من خلال رد فعله تجاه الثورة الفرنسية، إلا أن كتابه هذا يعبر بأوضح صورة عن مجمل أفكار ، السياسية المضادة للثورة خصوصاً إذا ما تذكرنا أن أفكار ، عن الثورة الفرنسية هي الأفكار نفسها التي تمسك بها في حملته لصالح المستعمرين في أمريكا والكاتوليك في ايرلندا، لقد كان برك يستشعر الحقد إزاء من يسميهم بالفلاسفة الباريسيين ويشكل خاص جان جاك روسو ومن يدعوهم بتجريبيي الأخلاق الجنيدة الوقحين. ولم يكن هذا الحقد يأتي عن عدم تسليم برك بنظرية العقد الاجتماعي التي قال بها روسو أو العبادئ التي تترتب عليها لاسيما مبدأ سيادة الشعب، لأنه كان في الحقيقة بصلم بهذه النظرية ومبادنها، ولكن علة حقده تكمن في تمسك هذه النظرية والقاتلين بها بالعقل والنظرية وهما في نظره وسيلتان لا تصلحان لأن تكونا مؤشرا

مقبولاً لمتابعة الحياة داخل المجتمعات. إن التاريخ كما يرى برك لم يقم بدلالة التأملات العقلية النظرية بقدر ما قام بدلالة الرصيد الكبير من الثقاليد والفطنة والأخلاق المتجمعة في الاستعمالات السائدة وفي الحضارات، وإذا ما كان برك، هذا الليبرالي الذي عاصر أدم سميث، يؤمن بأن حالة البؤس ذات مصدر إلهي، فإنه بذلك يتتكر لكل فكرة تأملية تقول بقدرة القرار الإنسائي على معالجة هذه الحالة كما أرادت الثورة الفرنسية أن تثبت وتؤكد، ومرد هذا التتكر هو اعتقاد، العميق بعجز الإنسان عن أن يصبح السيد المطلق لمصيره.

وضعن هذا الإطار الفكري العام نستطيع أن نظمين موقف يرك من الثورة الفرنسية والذي تضمنه كتابه السابق الذكر، ولكن لابد أن نشير إلى أن هذا الكتاب صدر مرتبطا بالتمجيد الذي حظيت به الثورة الفرنسية على يد بريس في خطاب ألقاء في ٤ كانون الثاني عام ١٧٨٩م في جمعية تدعى (جمعية الثورة)، فجاء كتاب برك ردا على هذا الخطاب وعلى القراح بريس فيه بأن تكون الثورة الفرنسية نموذجاً يحتذي به البريطانيون حيث يتساعل برك ألا يمثل البريطانيون شعباً حرأ بقضل ثورتهم عام ١٨٨٨م ويفضل التقاليد ونسائير المملكة؟ ثم يخلص إلى أنه لا يرى ولا يتوقع أن يرى في الحرية التي أعثنت في فرنسا بفعل الثورة إلا مصدراً غير محدد الأبعاد المفوضى، إن الفكر الليبرالي النفعي الذي ميز بريطانيا في القرن غير محدد الأبعاد المفوضى، إن الفكر الليبرالي النفعي الذي ميز بريطانيا في القرن غير مدد الأبعاد الموضعة والعميقة على فكر برك وقاده إلى افتراح حجج تثبه إلى حد بعيد تلك التي تقترحها المكافيناية غكر برك وقاده إلى افتراح حجج تثبه إلى حد بعيد تلك التي تقترحها المكافيناية على عادة.

إن (يرك) وهو يرى في الثورة النرنسية بناءاً يكشف عن غرور لا يقوم على أية سابقة، يقترح الدستور الانجليزي كبديل عنها طالما أن هذا الدستور يتميز بالحكمة العميقة التي لا تكمن في بعض القواعد أو المبادئ وإنما تكمن في هذه الأعراف الواسعة والمتناسقة، إن هذه المقابلة بين دستورين، الدستور البريطاني والمبادئ الدستورية التي تمخضت عنها الثورة القرنسية، وتوعين من الحرية، الحرية اللبرائية اللبرائية الفرنسية، تعكس

الملامح الرئيسية لتلسفة برك الليبرائية المحافظة، فهو يؤكد أن الأعراف هي الركيزة الأساسية لكل نظام وسلطة حكم في العالم، ومن خلال هذا التأكيد يحاول تقويم الثورة الفرنسية. فالجدة التي تعيز الثورة الفرنسية عن باقي الثورات الأخرى لاسهما الانجليزية، تتمثل في أنها تُورة مذهب وعقيدة ونظرية. فهي في نظر، أول تُورة فلسفية قام بها الناس ليتتكروا من خلالها لسلطان الصدفة، وقد أثار (إعلان حقوق الإنسان والمواطن) سخرية برك بقدر ما نصت مبادنه على المساواة بين الأفراد، لأن برك كان يتمسك بالخصوصيات المميزة للأفراد، بالإضافة إلى تمسكه بالتباين الطبيعي سواء في المكان أو في الزمان أو الاستعمالات أو التجارب أو الأشخاص. إن برك الليبرالي لم يسلم بالمساواة الأنها في نظره ضد الطبيعة، ومن هذا انطلق في مهاجمته للثورة الفرنسية النبي أقرت مثل هذه المساواة، كما أنه كان يرى أن المجتمع المدني يقوم على أساس من عقد وضع نهاية لحالة الطبيعة الذي كاتت في جوهر ها الطبيعة الإنسانية العارية والمزعزعة على حد تأكيده، ولكن حالة هذه تمثل عنده حالة الطبيعة السابقة على وجود العناية الإلهية، وريما لهذا السبب كانت مجرد حالة خيالية. وهكذا فإن المجتمع المدنى ألاتفاقى هو الذي يعكس حالة الطبيعة الحقيقية يقدر ما تكون حالة الطبيعة هذه حالة إلهية، والاثنك أن هذا المجتمع المدنى يستهدف حماية حقوق الإنسان التي هي في الأساس وعلى سبيل الحصر الجنوق الخاصة ببلوغ السعادة عن طريق انتصار الفضيلة على الاتفعالات. وهذه الحقوق إذا كانت تبدر في نظر برك متعددة، فينبغي أن ناخذ بعين الاعتبار أن في مقدمتها يأتي حق كل إنسان في الحفاظ على نفسه وحقه في السعادة، ولكن هذا الحق لا يتخممن الحق الفردي في مناقشة الشؤون العامة و لا حق المشاركة في المحكم ، أيما يتضمن فقط الحق في المصبول على نظام حكم جيد يضمن الحقوق الفردية ويحميها. إن برك يتممك بضرورة قيام حكم (الأرستقراطية الطبيعية) التي تتميز بتتبعها بالانضباط الشخصي، أما الثورة فهي لدبه عقاب من لدن الآلهة على الخطيئة التي ارتكيها الناس، ففي رسائله الأخيرة يسلم برك بأن انتصار هذه الثورة مقرر من قبل العناية الإلهية، وأن الدولة التي تمخضت عن هذه الثورة باستطاعتها أن تمتمر قائمة بوصفها شرأ لمنات السنين، ويقدر ما كان برك متشائماً في موقفه هذا، فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الإنسان ليس باستطاعته أن يقف بوجه هذا التيار، كما أنه ليس باستطاعته أن يبدو حاسماً ومقتدراً على بناء السد الذي يحول دون امتداده، فالأمر في النهاية متروك للعناية الإلهية التي هي وحدها القادرة على أن تقرر بهذا الشأن.

### المبحث الثاتي

## الفكر السياسي اللبيرالي الغربي في القرن التاسع عشر

تميز القرن التاسع عشر بالدرجة الأولى بازدهار الأفكار السياسية الليبرالية وتحقيقها لنجاحات عديدة ملحوظة في أوروبا الغربية، حيث انتشرت هذه الأفكار في ألمانيا وايطاليا مع اقترانها بالحركة القومية التي عرفها هذان البلدان، كما انتشرت تلك الأفكار في البلدان السلاقية أيضا ونفذت بطابعها الغربي حتى إلى بلدان الشرق الأقصى بعد انفتاح هذه الأخيرة على التجارة الغربية. وكانت دول أمريكا اللاتينية قد أقرت هي الأخرى دساتيز مشبعة بالأفكار اللييرالية التي أوصى بها الدستور الأمريكي، مثلما تميزت التنظيمات التي وضعتها الدولة العثمانية تحت ضغط القوى الأجنبية الغربية الصلاح أحوالها بخضوعها أيضا للأفكار الليبرالية. إلا أن الأفكار السياسية الليبرالية في القرن التاسم عشر وبداية القرن العشرين لم تعد كما كانت عليه في القرن الثامن عشر من حيث هي الأفكار المواسية الخاصة بالطبقة البرجر ازية، حيث كان للأقكار السياسية الكليالية والاشتراكية والفوضوية تأثيرها في الأفكار السياسية الليبرالية مما منح هذه الأخيرة بعداً اجتماعيا أوسع وجعلها متبولة لدى طبقات اجتماعية أخرى بالإضافة إلى الطبقة البرجوازية. ولكن خضوع الأفكار السياسية الليبرالية لتأثير الأفكار السياسية الجديدة أدى بها إلى أن تتخذ أبضا صورة نسبية، دون أن يمنع ذلك ظهور رد فعل يقوم على أساس الرعبة في الإبقاء على الأفكار السياسية الليبرالية في حالة من النقاء وبالتالي أبعادها عن أي تأثير مما أدى بها إلى أن تتخذ صورة أخرى مطلقة، فأصبح بالإمكان الحديث عن أفكار سياسية ليبرالية نسبية لها دعاتها ومؤيدوها وأفكار سياسية ليبرالية مطاقة لها هي الأخرى دعائها ومؤيدوها.

### ألكسى دي توكفيل والليبرالية النسبية..

كانت الخصوصيات التي تميز بها النطور الاقتصادي والفكري في فرنسا بوجه خاص قد أفرزت أفكاراً مياسية ليبرالية نسبية يُعد (ألكسى دى توكفيل ١٨٠٥-١٨٥٩م) أحد أبرز ممثليها. وقد حمل توكفيل لقب (مونتسكيو القرن التاسع عشر) مما يشير إلى أوجه التشابه بين هذين المفكرين خصوصاً وأن كليهما ينطلقان من أرضية واحدة هي الأرضية الليبرالي، دون أن يعني ذلك التطابق الكامل بين أفكارهما السياسية. فقد وجد مونتسكيو مثله الأعلى في تجربة النظام السياسي في الاركبان المتحدة الأمريكية، فإذا ما تذكرنا أن النظامين السياسيين في مذين البندين يتبنيان منطلقات فكرية متباينة أمكننا القول بأن الخياز كل واحد من هذين المفكرين إلى هذا النظام السياسي أو ذاك يعكس في الجوهر تباين أفكارها السياسية.

لقد عالج توكفيل في كتابه (عن الديمقراطية في أمريكا) موضوع الثورة الديمقراطية، والديمقراطية في نظره ليست شكلاً للحكم بل هي حالة يكون عليها المجتمع هي نقيض للأرستقراطية. فيقدر ما نقوم الأخيرة على أساس عدم المساواة في الشروط الاجتماعية، فإن الديمقراطية وعلى العكس منها تماما نقوم على إلغاء نظام الامتيازات الأرستقراطية المتوارثة وتُحل محله نظام المساواة في الشروط الاجتماعية لتكرن كل الأعمال والمهن وكل ميادين الشرف والكرامة مفتوحة أمام الجميع لتضمن فكرة الديمقراطية بذلك وفي الوقت نفسه المساواة الاجتماعية والاتجاه نحو وحدة أساليب الحياة ومستوياتها، وإذا كان توكفيل قد تلمس الديمقراطية بهذا المعنى في الولايات المتحدة الأمريكية أثناء زيارته لها عام الديمقراطية بهذا المعنى في الولايات المتحدة الأمريكية أثناء زيارته لها عام شأن المساواة الاجتماعية في تصوره أن نقود إلى نوع محدد من المساواة السياسية يتجمد عادة في منتظمين، فهناك أولاً سيادة الجميع، وهنائك ثانياً سيادة الواحد على الجميع.

ويرى توكفيل أن الأمريكيين اختاروا المنتظم الأول متحاشين هيمنة شخص واحد على الجموع اوتمسكوا بسيادة الشعب فلا توجد أية سلطة خارج الهيئة الاجتماعية، حيث يسهم الشعب هناك في وضع القوانين عن طريق اختيار، المشرعين، كما يسهم في تطبيقها عن طريق اختياره لوكلاء السلطة التنفيذية، وبنتك يمكن القول ابن الشعب الأمريكي يحكم نفسه بنفسه طالعا أن القسط المتروك للإدارة الحكومية التتفيذية ضعيف ومحدود وهذه الإدارة نفسها تتمتع بأصل شعبى وتحافظ عليه. والاثنك أن السلطة التي يعلكها الشعب سلطة مطلقة لكنها في الرقت تفسه ليست سلطة شخص واحد ولا هي سلطة الجميع لأنها في الحقيقة سلطة العدد الأكبر من الشعب أي سلطة الأكثرية، وإذ تمثل الأكثرية في نظر توكفيل الطغيان الذي يشكل خطراً بهدد الحرية في المستقبل فإنه لا يتردد في إعلان تخوفه من الجهة التي تجسد هذه الأكثرية موردا مثلا توضيحيا لهذه العلاقة التي من المحتمل قيامها بين الأكثرية والأقلية، فيقول إنه ليس هذاك من أحد يريد التمسك بالقول إن شعباً باستطاعته ألا يتعسف إزاء شعب آخر عندما يشعر بالقوة بالقياس إلى الثاني، وهذا المثل يحكم أيضا العلاقة بين الأحزاب طألما أن الحزب الذي يمثل الأكثرية هو الحزب القوي وبالتالي قانه سوف يمثل الطغيان الذي يمكن أن يقوده إلى التُعسف إزاء الأحزاب التي تشكل الأقلية.

هكذا ربط توكفيل ربطاً وثبقاً بين لحد عيوب الديمة والحية وبين وجود الاحزاب، لكنه لم يقف عند حد تشخيص هذا العيب وإنما حاول البحث عن عيب آخر وجده في أن الديمقراطية نموذج المفوضى الاجتماعية الموصلة إلى العبودية مما يجعل هذه الديمقراطية تميل في جوهرها إلى أن تكون شراً أخلاقياً عظيماً. واتخذ موقفاً سلبياً من الأحزاب ورجال السياسة الذين يتفون على رأسها لأنه وجد فيها وفيهم أدوات لتكريس الفردية من خلال انطلاقها وانطلاقهم من المصالح فيها وفيهم أدوات لتكريس الفردية من خلال انطلاقها وانطلاقهم من المصالح الخاصة، فالأحزاب مثلاً تبقى تُعرَف بدلالة المصالح الخاصة التي تكرسها وليس بدلالة المذهب أو المبدأ الذي يُلصق بها بشكل مفتعل وربما من أجل خدمة هذه المصالح الخاصة التي كان توكفيل يناصبها العداء. كما لاحظ توكفيل أيضا أن

المجتمعات الأرسئةراطية تتميز بشكل طبيعي بوجود الهيئات الرسيطة أو الثانوية التي تقف بين الفرد والدولة رالتي كان مونتسكيو قد أكد على أهميتها، أما المجتمعات الديمقراطية فإنها تخضع وبشكل طبيعي لفكرة مناقضة لأنها تتمسك بالسلطة المركزية الوحيدة التي تمارس وظائفها دونما وساطات وتضغط بكل تقلها على الأفراد دون أن يكون هناك بين الفرد والدولة (مجتمعات جزئية) على حد تعيير روسو في كتابه (العقد الاجتماعي)، فليس هناك أصلا إلا مجتمع واحد بتعتم بسلطة مركزية واحدة مما يدفع توكفيل إلى التساول عن مدى الصغر الذي سيبدو عليه الفرد في مثل هذه الحالة خصوصاً وأنه سيجد نفسه دون حماية نتيجة لذلك.

والاحظ توكفيل أيضا أن المساواة التي توفرها الديمقراطية تجعل الفردية دين الناس وديدنهم، ومن ثم فسيكون من الصعب عليهم انتزاع انفسهم من دوامة الاهتمام بشؤونهم الخاصة ليهتموا بالشؤون العامة، ويسلوكهم هذا يتيح الناس للسلطة المركزية الواحدة فرصة الثمتع بحقوق كبيرة بفعل انفرادها بالاهتمام بالشؤون العامة الأمر الذي يراه طبيعيا لأن هذه السلطة ستبدو وكأنها هي وحدها الممثلة الدائمة للمصالح المجتمعية. ويشير توكفيل مرة أخرى إلى أن الفرد سيبدو ضعيفا في مثل هذه الحالة لأنه في إطار الفردية التي تتعيز بها الديمقر اطية سيجد هذا الفرد نفسه مفتقداً لأي سند، ومن ثم فإن ضعفه هذا سينفعه أكثر فأكثر إلى أحضان (الكائن الشنيع) على حد تعبيره الذي هو الدولة لتنهض هذه الأخبرة الوحدها قوية أمام المنسعف الشامل والكامل لللرد. هكذا سنجد أننسنا، على حد اعتقاده، أمام استبداد من نوع جديد، استبداد أوصياء المجتمعات الجديدة أكثر منه استبداد طغاة المجتمعات القديمة. وأمام هذه الصورة القائمة التي تقترن بها الديمقر اطبة عند توكفيل، نجده بيحث عن العلاج الذي يراه متمثلًا في الحرية السياسية الأنها وهدها الجديرة في رأيه بأن تجعل الثورة الديمقراطية التي تحمل في تتاياها خطر الاستبداد ذات جدوى بالنسبة للإنسانية، لذلك قهو يوجن بذل الجهد من أجل إخراج الحرية من أعماق المجتمع التيمقر لطي.

لقد أكد توكفيل أن المجتمع سيكون قويا في ظل المساواة، بينما سيكون الفرد أقل قوة، لذلك فقد أعلن تمسكه بالحرية ولكن في إطار مفهوم متميز هو الحرية التي تجد قوتها في الاتحاد، وببدو أن الأمريكيين أكدوا هذه الحقيقة حين حاربوا الفزدية عن طريق إقامة المؤسسات الحرة المعبرة عن هذا الاتحاد، واستفاد من هذه التجرية ليؤكد بأن الحرية ستبقى في خطر إذا لم توجد عقبة أمام السلطة العليا المركزية والوحيدة التي تسمو على الجميع باسم المجتمع، وفي نظر توكفول أن المؤمسات الحرة هي القادرة على إلزام المواطنين بالخروج من نواتهم ونسيان مصالحهم الخاصة من أجل الاهتمام بالشؤون العامة، وهي التي تمنحهم الأفكار والعواطف المناسبة للعمل بشكل مشترك لهزيمة روح عدم المبالاة التي هي بنت الفردية ونتاجها. ويضع توكفيل في المقدمة من هذه المؤسسات الجمعيات بالإضافة إلى الهيئات المحلية والدينية، وكان قد أثار دهشته العدد الهائل من هذه الجمعيات في الولايات المتحدة الأمريكية الأمر الذي استتتج منه أن أي موضوع خطير أو مفيد كالأعياد وتنظيم الندوات وبناء المستشفيات والكنائس....الخ، يثير لدى الأمريكيين، من كل الأعمار والأجناس والمبيول وفي كل المراكز، ويحرك النشاط الجمعي دافعاً بهم إلى الاتحاد باستمرار في جمعيات من أجل العمل ضد شرور الحياة ومشاكلها بشكل مشترك ودونما اللجوء إلى السلطة.

وإذ يخلص توكفيل مما تقدم إلى أن بقاء الناس المتحضرين، وحتى بقاءهم متحضرين، يستوجب أن يقوم بين ظهرانيهم فن التجمع، فإن ذلك قد يوحى برضاء عن وجود الأحزاب بوصفها هي الأخرى تجمعات، ولكن الأمر ليس كذلك لأن حديثه عن ضرورة التجمعات لا يشمل التجمعات السياسية بما فيها الأحزاب التي يقيم النموذج الأمريكي منه تقييماً يتسم بنوع من الايجابية استنادا إلى ما وجده فيها من أوجه التماثل مع التجمعات التي تقوم على أساس من روح التضامن أكثر مما يقيمها باعتبارها أحزاب حقيقية تقوم على أساس الاختلاف، فهو يرى أن الأحزاب الأمريكية تتميز عن الأحزاب الأوروبية في أنها لا تقوم على اختلاف الاعتقادات الأبديوثوجية وإنما تقوم في الجوهر الغرض تنظيم المصالح من خلال مناقشة

القضايا المطروحة على المجتمع مناقشة ذات طبيعة نفعية مما يعني اقتفاعه بأن الاختيار العقوي هو روح الحرية وسرها مما لا تستجيب إليه الأحزاب من حيث أنها تجمعات منظمة، هكذا بتمعلك توكفيل باللبيرالية ولكنه لا يتمسك ببعض نتانجها كالديمة واطية مما جعل تمسكه باللبيرالية مشوياً بالنسبية، ويمكن القول أخيرا أن الليبرالية النسبية التي تمسك بها توكفيل شكل من أشكال التوفيق بين الأرسنقراطية والليبرالية المطلقة التي كانت تجتاح الولايات المتحدة الأدريكية عندما زارها وبرس نظامها وديمقراطيتها.

### جيرمى بنثام والليبرالية المطلقة..

لقد أفرز الطابع الحركي الذي اتخذه الاقتصاد في انجلترا وأمريكا نيبرالية ديناميكية تميزت بالحرص على الإيقاء على كل متومات الليبرالية في حالة من الفعالية الدائمة من جهة، واستبعاد كل المعوقات التي من شأتها أن تعرقل فعالية عذه المقومات من جهة ثانية. وتتجسد النيبرالية الديناميكية بخصائصها هذه في الليبرالية المطلقة التي اخذ بها العديد من المفكرين الاسيما جيرمي بنثام و جون سنيوارث ميل.

ينحدر (جيرمي بنتام١٧٤ -١٨٣٢ من أسرة بريطانية ثرية إلا أن تكويته الفكري فرنسي بالدرجة الأساس، حيث الطبعت اتجاهاته الفكرية بطابع الفلسفة الفرنسية التي كانت سائدة قبل الثورة الفرنسية. فكان فولتير يثير إعجابه وهلتسيوس يؤثر فيه، وعملت رحلته إلى فرنسا عام ١٧٧٠م على تقوية التأثير الفرنسي في نفسه. وبالمقابل عمت شهرة بنتام فرنسا خصوصاً بعد ترجمة مؤلفاته إلى الفرنسية من قبل أحد تلامنته، ويلغت شهرته في فرنسا حدا جعل الجمعية الوطنية الفرنسية وتتخبه مواطناً فرنسياً في أعقاب الثورة الفرنسية، وتتوم فلسفة بنتام عثى أساسين:

- أساس سيكولوجي هو (ميدأ التداعي).
- أساس أخلاقي هو (مبدأ السعادة العظمى).

ولم يتغير مبدأ التداعي الذي يشكل الأساس الأول في فلسفة بنثام منذ أيامه حتى الآن إلا ما طرأ عليه من تبدل في المصطلحات، فبدلاً من مبدأ التداعي نتحدث الآن عن (الفعل العكسي المشروط أو رد الفعل المنعكس الشرطي) الذي قال يه بافلوف الروسي. والفارق الوحيد بين الاثنين هو أن الفعل العكسى المشروط عند بافلوف فعل فسيولوجي بينما التداعي عند بنثام فعل عقلي خالص، فالسياسي قد يْنْكُر بالنص والسكين قد تُذكر بالرقبة، والتداعي وسيلة من وسائل القبض على المجرمين ولكن بنثام كان يرغب في جعله أداة الاقامة مجموعة قواتين، وعلى نحو أعم، اقامة نسق اجتماعي يجعل الناس فضلاء بطريقة آلية مما يطرح هنا ضرورة تعريف مبدأه الثاني (مبدأ السعادة العظمي) من أجل تعريف الغضيلة. إن (مبدأ السعادة العظمى) نيس من ابداع بنثام والا ابتكاره أصلا لكنه بيقى صاحب الفضل الأول في تطبيقه نطبيقاً فاعلا على مشكلات عملية متترعة، فبعد أن حلل بنثام أصول العمل البشري استنتج أن الناس يعملون بدافعين هما: اجتلاب اللذة، ودفع الألم، وبفعل هذين الدافعين يكافح كل إنسان ويعمل من أجل أدر اك السعادة. ويذلك فإن الإنسان حيوان يستجيب بشكل متباين لما هو مرض بالنسبة نه، وما هو مرض له هو أن يستطيع المجتمع فرض عقوبات من أجل ضمان النظام، ولكن هذه العقوبات ينبغي أن تكون محسوبة علمياً يطريقة يبلغ فيها مجموع اللذة أو السعادة حده الأعلى ومجموع الألم حده الأدنى وهو ما يسمى (مبدأ المنفعة) الذي يبدو في تظره مؤهلاً لأن يكون أساساً لعلم متكامل خاص بالإنسان ينبغي بموجبه أن يكون ما هو نافع المعيار الوحيد للسلوك الإنسائي والتشريع، ومعيار المنفعة هذا ينبغي أن يحل كلياً محل مبدأ الخبر والشرء فبهذا الشكل سيأخذ العلم مكان الأخلاق والنهن بشكل كلى ونهائي، وقد بذل بنتام جهداً معيزاً في كتابه الأول (مبادئ الأخلاق والنشريع) الصادر عام ١٧٨٩م ليبين إمكانية قياس ما هو نافع.

وكان بنثام قد اهتم في المقام الأول بالإصلاح القنوني بعد أن تدرب على مهنة القانون، ولكن عقله ثار ضد مجموعة الاعتفادات التقليدية المشوشة اثني كان يتكون منها القانون الانجليزي حينذاك، وإذ ثم يكن بحمل احتراما لا للماضى والا

لكل ما يزعم الناس أنه ممعن في القدم، فقد وضع برنامجا إصلاحها يقوم على طرورة تحديد المشرع لما يحتاجه الناس ويرغيون فيه ثم يضع القوانين لتحقيق تلك الحاجات والرغيات التي يعتمد في تعيينها وقواسها على معيار المنفعة، وترتبيا على ما تقدم يمكن القول إن فلسفة بنئام القانونية تتميز بطابعها التجريبي بقدر ما تتميز أيضا بطابعها النفعي، ومن زاوية المنفعة تكون كل عقوية شرا لأنها جريمة مضدة مرتكبة بدلالة سلطة القانون، وكل عمل مضر تلجماعة بالنسبة إليه ينبغي أن يرقى به إلى مستوى الجريمة، وهو يتطلع إلى أن تكون العقوبة اقتصانية وشديدة ومحسوبة بدقة ولكن قصورة، لذلك فقد رفض قانون العقوبات الانجليزي الذي تميز بالشدة ورأى أنه غير قابل تلتطبيق، وفي الواقع أن حركة إصلاحية ارتسمت معالمها في هذا العصر في هذا المجال وفي إطار هذه الحركة كان بنثام المجناء إلى أن يحل السجن النموذجي الذي يتم فيه تهذيب السجناء محل ترحيل السجناء إلى أن يحل السجن فواعد تتميز بالشدة والاقتصاد، وطبق بهذا الشكل منذ المنفعة الذي أخذ به على ميدان التشريع كاساس للإصلاح الاجتماعي الذي شغل اهتمامه بشكل متميز كاشفا بذلك عن الأبعاد للإصلاح الاجتماعي الذي شغل اهتمامه بشكل متميز كاشفا بذلك عن الأبعاد المتعددة والمتتوعة لهذا المبدأ الاميما السياسية منها.

وبثقهم أوضح للأبعاد السياسية لمبدأ المنفعة لدى بنتام، ينبغي أن نتذكر حقيقة أنه وجد نفسه عند نقطة التحول من ليبرائية القرن التاسع عشر إلى النيبرائية النفعية التي تمثل فسفة تجارية تخدم الطبقة الانجنيزية المتوسطة المطالبة بالحرية الاقتصادية باعتبارها جوهر الليبرائية يصورة عامة والليبرائية التفعية بصورة خاصة. ونشر بنتام كتابأ بعنوان (دفاع عن الإقراض بفائدة) أكد فيه تعلقه بالحرية الاقتصادية، وعاد في كتابه (الوجيز في الاقتصاد السياسي) ليزكد بأنه من أنصار امتناع الحكومة امتناعا كلياً عن الانخل في القضايا الاقتصادية، والحجج التي تمسك بها في إصراره على ضرورة امتناع الحكومة عن التدخل في القضايا الاقتصادية،

- " إن الثروة العامة هي حاصل جمع الثروات الخاصة وليس هناك أي شخص أخر غير الفرد بمقدوره أن يعلم ما يتبغي عمله من أجل زيادة ثروته ولا من هو مستعد أن يسعى وراء تحقيق ذلك بذات الحماسة والمثايرة.
- " إن تنخل الحكومة يتضمن عنصر الإكراء بالضرورة في حين أن الإكراء بجلب الألم للأفراد، كما أن هذا التنخل بشكل قيدا على حرية الفرد أو ضغطا عليها، والألم هو النتيجة العامة التي ترافق إحساس الفرد بمثل هذا التقييد أو الضغط في أي وقت.

إن الليبرالية النفعية لا تقول بأن الحرية الاقتصادية تقود إلى الكمال الاجتماعي وإنما تقول بأنها لا تتسبب إلا بالضرر الأقل ولذلك ينبغي ضمانها، وعلى أساس ذنك حدد بنثام موقفه من الحقوق الغربية، وبلكن هذا الموقف بقى يتميز بطابعه البرجماني/التفعي، وقد رفض، من منطلق هذا الموقف وطبيعته النفعية، فكرة الحقوق الطبيعية بعد أن وجد فيها نمطأ من الأتماط الغيبية أو ما وراء الطبيعية واعتبرها مجرد كلام فارغ وبلاغة فارغة، فكل حق من الحقوق وأي حق من ـ الدقوق يجب أن يتوطد ويدعم بقدر ما هو صحيح أو مقيد أي نافع للمجتمع رينفس المقدار يكون من الخطأ إيطاله. وريما يمكن القول إن بنقام رأى ضرورة تعيين الحق بدلالة المنفعة. فما يشكل قوة عقد ما مثلاً، هو منفعته أي مصلحة الأطراف المتعاقدة، فإذا لم تكن هذه المصلحة ثابتة فينبغي الغاء العقد باستثناء الحالة التي تكون فيها العناصر غير المفيدة عابرة أو موقئة لأن من الناقع أن تكون العقود موضع احترام. واهتم بتثام بالحرية أيضاء (لا أن اهتمامه بها كان صنيلا لإيمانه بأن غاية الإنسان هي السعادة لا اتحرية، ودعم اقتاعه بأن الحرية ضرورية تَسْيَعَادَةٍ، إذ يَجِبَ أن يُسمِح للأقراد بالحرية التافعة اجتماعيا وليس أكثر من ذلك، ويجب أن ينعموا بالأمن النافع دون زيادة. هكذا وصل بنثام إلى نفس النتيجة التم وصل إليها روسو ولكن بطريقة مختلفة، أي النتيجة التي تفيد بأن السلطة ذات السوادة لها الحق المطلق في أن تقرر بالضبط الامتيازات التي ستحتفظ بها لنفسو

والامتيازات التي ستمنحها لكل فرد من أفراد المجتمع، وربما يمكن في ضبوء ما تقدم القول بأن النظام الذي اقترحه يبدو قريبا من (الاستيداد المستثير) بقدر ما كان موقفه قريبا من موقف أنصار السلطة القوية المسلحة بما هو ضروري من أجل العمل، وأن يكون للحرية إلا مكان صغير في ظل الاستيداد المستثير لأن توخي السعادة يتقدم على الحرية ويرجح عليها.

وفي ضوء ما تقدم سوف يحدد بثنام موقفة من الحكم، وإن كانت برجماتيته ستمنعه من التساؤل عن الكيفية التي وجدت فيها مؤسسة سياسية معينة وما إذا كانت تلك المؤسسة متطابقة مع العقل أم لا، لأن كل الذي يعنيه هو كيف تعمل هذه المؤسسة. وريما كانت يرجماتيته هذه وراء تمسكه بالحاضر دون سواه ورفضه للمنهج التاريخي في متابعة المحكم، وهو ما أوصله في النهاية إلى أن يرفض أيضا فكرة العقد الاجتماعي كأساس للحكم. وهو يبين في معرض رفضه ونقدء لفكرة العقد الاجتماعي أن أساس الحكم ليس العقد وإنما الحاجة الإنسانية، فمصلحة الرعايا تكمن في الخضوع إلى صاحب: السيادة طيلة الوقت الذي يناصر فيه هذا سعادتهم ويعمل على تحقيقها. ويرتب بنثام على ذلك نتبجة مهمة هي أن الثورة لا تجد ما يبررها في خرق العقد القائم بين الرعايا وصاحب السيادة كما ذهبت إلى ذلك نظريات العقد الاجتماعي، وإنما تجد الثورة تبريرها في تحول الحكومة بشكل تصبح فيه ضارة لسعادة الرعايا لحد تصدح معه مساوئ الثورة أقل من مناقع استمرار هذه الحكومة، فعندها تصبح الثورة واردة. فإذا كانث الحاجة الإنسانية لا العقد هي الركيزة النبي يستند إليها الحكم في نظره، فما هي صيغة الحكم التي تتناسب مع هذه الحاجة الإنسانية ؟ لقد نصح بنثام الغرنسيين عام ١٧٨٨م أن يبحثوا ثهم عن نموذج يحتذون به في الحكم، ووجد هو نفسه هذا النموذج في الكيان الانتخابي الأمريكي باعتباره يستجيب لتطلعه الخاص إلى الاتخراع العام والانتخاب السري مع وجود مواطنين يملكون حقوقاً متساوية. وعلى الرغم من كونه محافظا من حيث الاتجاء الحزبي، فقد كان أيضا ديمقر اطها بكره الأرستقر اطية والمؤسسات الملكية، أما تحوله إلى المبدأ الجمهوري قيما بعد فقد كانت له أسبابه الخاصة. ويهذا

الصدد وضع بنام كتابه (تعاليم الإصلاح البرلماني)، وهو دراسة فلسنية تجمع عناصر الاستعداد لممارسة الوظائف الانتخابية، سواء تمثلت هذه العناصر بالنزاهة أو الاستعداد الطبيعي أو النكاء الفعال، ونجده يقترح من أجل بلوغ ذلك استبعاد الموظفين، والمثابرة على عقد وحضور الاجتماعات، وتتسيم المناطق الانتخابية بشكل يتناسب وعدد الناخبين، وضمان الاقتراع السري، وربط حق الانتخاب بالثروة، وطبق في كتابه (خطة إصلاح برلماني)، الذي وضعه عام ١٨١٧م، مبدأ التماثل الشكلي مع المصالح، والذي يمقتضاه لا توجد حكومة جيدة إذا لم توجد مشاركة في المصالح بين الحكام والمحكومين، ولا توجد هذه المشاركة إلا إذا خضعت الإدارة لرقابة الشعب. واقترح لهذا الفرض الاقتراع العام والتصريت خضعت الإدارة لرقابة الشعب. واقترح لهذا الفرض الاقتراع العام والتصريت متاوية تتخب كن واحدة منها ممثلا عنها، ويهذا الشكل يبدر بنثام باعتباره الأب الروحي للراديكالية الفلسفية بصورة عامة، والراديكالية السياسية بوجه خاص.

وفي عام ١٨٢٧م صدر كتابه (المتن الدستوري) الذي استوحى أفكاره من تلائة مبادئ هي: مبدأ أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد، ومبدأ الأنائية وحب الذات، ومبدأ التماثل الشكلي في المصالح أو مبدأ المصالح الذي يقضى بأن كل من ينتمي إلى مجتمع ينبغي بطريقة من الطرق أن يضع المصلحة العامة والمصلحة الخاصة في حالة توافق. وبعا أن غابة الحكومة هي السعادة العظمى لأكبر عدد من الأفراد، فينبغي أن تحتفظ للقسها بأشياء تكون من حقها وضمن سلطتها من أجل الشر، وقد كان بنثام من أتصار الهيئة التشريعية الكلية الاختصاص، وبالتالي فقد آمن بالقصل بين السلطات وبمسرولية الهيئتين التنفيذية والقضائية عن تنفيذ إرادة الهيئة التشريعية وتطبيق قراراتها. كما كان يرى أن كل الحكام سيئين، لذلك فإن الدولة الليبرالية إما أن تكون بدون صاحب سيادة أو أن تضم عنداً من أصحاب السيادة التحاشي استبداد الحاكمين. والدولة الليبرالية تمنح السيادة للشعب طالما أن المهادة يتبغي أن تعود إلى أولئك الذين لهم مصلحة في أن تبلغ السعادة حدما الأقصى، وبذلك يتم تجنب استبداد

الحاكمين، ومنتحكم راديكالية بنثام السياسية موقعه من الكنيسة، فقد كان هذا المفكر يتمسك بمسيحية أخلاقية مبسطة أكثر مما هي دينية، ويقدر تقديرا عالياً قيمة المعتقد الديني ولكنه يقدره انطلاقا من منفعته فقط، وربما لهذا السبب بقى حريصاً على ضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة. كما ستحكم راديكالية بنثام السياسية موقفه من الاستعمار الذي كان في نظره شكلا من أشكال الاحتكار الذي لا يتناسب مع الحرية الفردية، وأكد عدم فائدة المستعمرات لأنها في رأيه تنوع عناصر الثروة الاجتماعية لكنها لا تزيد من كمية هذه الشروة.

### جون ستيوارت ميل والليبرالية المطلقة..

يعد المفكر الانجليزي (جون صقيوارت ميل١٨٠٨-١٨٧٣م) من أبرز مفكري المذهب النفعي، وقد ذلل ميل وفيا تتعاليم أستاذه جيرمي بنثام ومتمسكا باعتقاده بأن الرغبة في تحقيق أكبر قدر من السعادة هو الدافع الوحيد للفرد، وأن أقصى قدر من السعادة لكل قرد هو أيضا معيار الخير العام. إلا أن ميل أضاف إلى المنفعة رؤية أوسع ومعرفة بالتاريخ واحتراما ثه، كما كان ذا حكمة أكثر اعتدالا مما لدى سلقه بنئام، مما سيسهل عليه أن يتجارزه ويتبة اللبير البين النفعيين عندما يؤكد بأن كل هؤلاء عندما كانوا يعبرون عن تعلقهم بحكم ليبرالي، كان ثلك التعلق ينصب على الحكم الليبر الى بذاته كحكم قعال بقدر ما يحقق السعادة العامة، بيتما تمثل الحرية بذاتها عند ميل وتحديدا الحرية الفردية خيرا بغض النظر عن مبدأ السيادة العامة. وهو يؤكد في كتابه (عن الحرية) المنشور عام ١٨٥٩م، أن المرغوب فيه أن تُثبِتُ الفردية وجودها في الأمور التي لا شأن للغير قيها من حيث المبدأ، قلن يكون أفراد البشر موضوعاً نبيلاً وجميلاً وجديرا بالتأمل حين نعمل عثى دفن كل ما هو فردى فيهم في مقبرة النسق الواحد، بل سيكونون كذلك حين نعمل على إنماء ما فيهم من فردية. ثم يقول إن الإنسان كلما أمعن في تنمية فرديته، كلما ازداد قدرة عند نفسه وأصبح بالثالي أقدر على أن يكون ذا قيمة ـ ئلاھرين-

وحين يتحدث ميل عن الفردية بهذا الشكل فإنه يميز بين الحرية القرنية في مجال الرأي والحرية الفردية في مجال الفعل، وهو يقول عن الحرية الفردية في مجال الرأي، إن إجماع البشر كلهم على رأي والفراد واحد علهم برأي مخالف لا يجيز لهم إسكاته، كما أن صاحب الرأي المنفرد لا يجوز له إسكائهم وإن أوثى التوة على ذلك. أما فيما يتعلق بالحرية الغردية في مجال الفعل، فيشير عبل إلى ضرورة أن يكون الأفراد أحراراً في العمل بموجب آرائهم ، أي أن يمارسوا هذه الأراء في حياتهم بشكل عملي دون عائق مادي أو أخلاقي من قبل الغير طالما يكون عملهم ذاك تحسابهم وعلى مسروليتهم. ثم يدعو إلى تجاوز التقاليد السائدة، على اعتبار أن من شأنها أن تهضم فردية الإنسان، وهو يعتمد في ذلك على حجج أبرزها أن الآخرين ارتضوا الثقاليد يموجب خبرتهم التي قد تكون محدودة أو قاصرة، أو هم لم يضروا تجربتهم كما يجب، أو قد يكون تفسيرهم لها صحيحاً ولكنه تقسير غير ملائم لغيرهم. فحتى لو كانت العادات صالحة للناس وملائمة لهم، إلا أن مراعاة العادات تُمجرد كونها عادات لا تهذب في الإنسان ولا تتمي فيه الصفات المميزة لمخلوق بشرى، والذي يفعل ما يفعله لمجرد أنه عادة مألوقة لديه، لا يكون قد قام باختيار أو تقضيل، إن الحرية الفردية، سواء في مجال الرأي أو في مجال العمل، تصطدم دائما بما بهدها وهذا عنصر ملازم أيضا للديمقراطية، وربعا لهذا السبب خيا حماس ميل للحكم الشعبي ووصل في السنوات الأخيرة من حياته إلى حد العداء السافر للحكم الديمقراطي بوصفه التجسيد الفعلي للحكم الشعبي. فإذا كان الحكم الشعبي يعتمد الديمقر اطية، والديمقر اطية تتطوي على عنصر أو عناصر تهدد الحرية الفردية، فسيكون الحكم الشعبي القائم على الديمقر اطية والمجسد لها هو الآخر خطرا على الحرية الفردية. ويأتي عداء ميل للحكم الشعبي عن كونه يتضمن في الجوهر حكم الجماعة، بينما هو يرى أن الحرية الفردية يتبغى ألا تليدها ولا تكبحها سلطة الجماعة. إن تمسك ميث البالغ بالحرية الفردية دفع به إلى تلمس التناقض بين الفرد وكل شكل من أشكال التنظيم الجماعي الذي سيمثل بالنسبة لكل فرد فيه عالمه الخاص بقدر ما يمثل ذاتك التنظيم

الجزء الخاص من العالم الذي يكون هذا الفرد على صلة به. كما سيكون التنظيم الجماعي في الوقت نفسه سلطة جماعية، ويصفته هذه سوف يعتمد رحدة الرأي التي تتضمن بذاتها تجاوزاً للخلافات التي يستطيع الفرد خلالها أن يوكد فرديته ويعبر عنها. وإذ يمثل التنظيم الجماعي عالم الفرد الخاص، فإنه سينتهي بهذا الفرد الذي ينتمي إليه إلى أن يضع ثقته الكلية في الأراء التي يشارك فيها أفراد هذا العالم النين اعتادوا على هذه الأراء وعلى احترامها. وبهذا الشكل سيركن الفرد بكل جوارحه إلى عصمة عالمه الذي ينتمي إليه بقدر ما يمثل عالمه الذي ما يمثل عالمه الذي ما يعتمي المائم، ومثل هذه الآراء هي ما يدعى بالتحيز الذي يتخذ معلى التعصيب ويظهر في صورته، ويُذكر ميل هنا بالتشيم الحزبي كنموذج للتعصيب بالمعنى الذي حدده،

ويعين ميل في هنره كل غنك أهداف الحكم الصالح، فالعنصر الأول في هذا الحكم هو مقدار ما يتمتع به من فضيلة ونكاء الأفراد الذين يتكون منهم الجمع، والسؤال الأول حول أية مؤسسة سينسية هي المؤسسة الصالحة هو سؤال عن مدى أثرها في تنمية الصفات الأخلاقية والعقلية المزغوبة في أفراد المجتمع، أما حجر الأساس الشرف الذي تستطيع أن نتاله أية مجموعة من المؤسسات السياسية فإنه يتكون في أحد أجزائه من درجة تضجيع هذه المؤسسات التقدم العقلي العام للمجتمع، ويتكون في جزئه الآخر من درجة الكمال الذي بلغته نلك المؤسسات في تنظيم مستوى الجدارة العقلية والأخلاقية والفكرية السائدة، وأفضل رجه تحقق به الحكومة مثل هذه الأهداف هو توفيرها الإمكانية لكل فرد الإنماء ملكاته، وعلى أساس ذلك مثل هذه الأهداف هو توفيرها الإمكانية لكل فرد الإنماء ملكاته، وعلى أساس ذلك التخاذ، من الواجبات وأهم ما تحدده الفصل هي أنفع ما تستطيع الحكومات الحكومات يمكن أن يحقق هذه الأهداف؟

يتمسك ميل من الناحية الميدنية بنمط الحكم الشعبي الذي تكون فيه المؤسسات الأكثر من غيرها شعبية مفتوحة للجميع وليس للبعض حتى لو كان هذا البعض يمثل الأكثرية. وهو لا يخفي خشيته من ارادة الأكثرية لأنه يخشى من

طغيان الأكثرية، والفكر السياسي كثيرا ما تحدث عن (استبداد الأكثرية) واعتبره الحد الشرور التي يجب على المجتمع أن يكون حذر ا منها. ومن هنا ينطلق ميل في تحضه للمبادئ المعيزة للحكم الديمقراطي بقدر ما يعتمد هذا الحكم على الأكثرية. وهو يشير إلى وجود رأيين مختلفين اختلافا كليا حول معنى الديمقراطية، ففكرة الديمقر اطية النقية وفقاً التعييرها هي حكم الشعب كله بواسطة الشعب كله ممثلا تمثيلاً متساوياً، أما الديمقراطية كما تقهم عامة وكما تمارس الأن، فهي حكم الشعب كله بواسطة سجرد أكثرية منه ممثلة تمثيلاً شاملاً. فمعنى الديمقراطية حسب الرأي الأول مرادف لمعنى المساواة بين جميع المواطنين، أما معنى الديمةر اطية حسب الرأي الثانى فهر حكومة امتياز لمصلحة الأكثرية العددية التي تمثك وحدها عمليا كل صوت في الدونة. إن حكم الأكثرية في رأى مين بعيد عن المساواة، فبينما بحكم قسم من الشعب سائر الشعب فسيكون قسم من الشعب محروما من حصته الحقيقية والمتساوية في التفوذ، وليس هذا مناقضاً للحكم العادل فحسب، بل وإنه منقض ابضا وفي الدرجة الأولى لمبدأ الديمقر اطية التي تمثل المساواة منطلقها وأساسها. ويؤكد مبل أن الأكثرية صفة يمكن أن ينتحلها جمهور معين، فهذا الجمهور في أمريكا هو سكانها البيض، وهو في يريطانيا الطبقة الوسطى على الأغلب، ولكنهم دائماً كتلة، أي الوسط المتكثل أو الجماعي، ولا يمنع أن تكون هذه الكتلة متمثلة في حزب، وفي مثل هذه الحالة لن يعدو الحزب أن يكون التجسيد الفعلي الاستبداد الأكثرية. ويشير ميل في كتابه (بحث في الحكومة التعثيلية) إلى أن الانتراع بالأكثرية من شأته أن يحرم النخبة المثقفة من التمثيل داخل البرثمان، في حين أنه يزكد على ضرورة أن يكون لهذه التخبة معتليها داخل البرلمان، ويرى أن هذه الأقلية إذا ثم تتهيأ لها فرصة إرسال ممثليها إلى البرامان فذلك يرجع إلى السياسة الحزيية.

ويبقى ميل يبحث عن الطريقة التي يموجبها تضمن الأقلية حقوقها الانتخابية بقدر ما تستطيع أن تضمن تجاوزاً للأحزاب ليتم تمثيل الأفراد لا الأحزاب، وبقدر ما تستطيع أن تضمن توفر المؤهلات العلمية المرغوب توفرها

في الممثلين داخل البرلمان، وهو ينتقد الديمقراطية بسبب ما تتتهي إليه من تغليب الاعتبارات الحزبية على اعتبارات الكفاءة عند التعيين للمناصب الإدارية، وبذلك تُحرم الأقلية النخبة من ممارسة دورها القعال في المجتمع، وتصدق هذه الحقيقة أول ما تصدق في رأى ميل بالنسية لتعيين رنيس الوزراء، فالبرلمان هو الذي يقرر في الواقع من هو الشخص الذي يكون رئيساً للوزراء، أو الأشخاص (شخصان أو ثلاثة) الذين بجب أن ينتقى من بينهم رئيس الوزراء. و فني هذا الأجراء اعتراف من البرلمان بحقيقة أن شخصاً معيناً هو مرشح الحزب الذي تتطلب سياسته العامة تأييد البرثمان، أما في الحقيقة والواقع، فإن كل ما يقرره البرثمان في هذا الصدد هو أي الحزبين، أو على الأكثر أي الأحزاب الثلاثة يزود السلطة التنفيذية بالرجال، ومن ثم قابن الحزب نفسه هو الذي يقرر من هو أكثر أعضائه جدارة برناسة الحكومة. كل هذه السلبيات التي تقترن بها النيمقر اطية نفعت بالمفكر الليبرالي جون ستبوأرت ميل إلى الثبك في القيمة المطلقة للحرية الفردية التي تشكل القاعدة الثابئة بالنسبة للدرمقر اطية. ولعل ذلك يفسر ابتعاد ميل التدريجي عن مشايعة المعتقدات المغرقة في الليبرالية ليؤمن بأن الحرية الاقتصادية لا تستجلب معها الحرية الصحيحة بالضرورة، وبهذا الشكل يصبح أقل عداءاً للاشتراكية كلما أمند به العمر.

# الباب الثالث الفكر السياسي الاشتراكي الغربي الحديث

اقترن المتقدم الذي حقفه الغرب في المضمار الاقتصادي خلال القرن التاسع عشر بهيمنة الطبقة البرجوازية في جميع المجالات ولو على حساب الطبقات الأخرى، وهو ما تم في الواقع على حساب الطبقة الأرستقراطية أساسا. أما الطبقات الشعبية فالملاحظ بصبورة عامة أن الثورة البرجوازية على الرغم من أنها بدأت بالتلويح بشعارات جذابة، فإنها قد انتهت إلى إخضاع هذه الطبقات لنوع من الاستغلال. فالليبرالية التي تمسكت بها البرجوازية رأت في العامل مجرد آلة في ماكينة، وانبقت المشكلة الاجتماعية عن الليبرالية ورؤيتها هذه. وقد عبرت هذه المشكلة في جوهرها عن أزمات متعددة ومتنوعة، أزمة مانية رسمت صورة بشعة الاستغلال الذي كان يعاني منه العمال وهم يعملون في ظل شروط شنيعة وظروف عندية في غاية الرداءة ولا يحصلون إلا على أجور زهيدة، وأزمة أخلاقية نتيجة عزلة العامل وغريته عن كل شيء، وهي تعبر في الأخير عن أزمة سياسية يعشها عزلة العامل وغريته عن كل شيء، وهي تعبر في الأخير عن أزمة سياسية يعشها لنتزاع كل حق فرصة للعمال في ممارسة دورهم السياسي، حيث يقوم الاقتراع العام على أساس من الملكية المالية العالية مما جعل البرجوازية والأرستقراطية العامة على أساس من الملكية المالية العالية مما جعل البرجوازية والأرستقراطية العامة على أساس من الملكية المالية العالية مما جعل البرجوازية والأرستقراطية الطبقتان الوحيدتان القادرتان على أمتلاك عق الترشيح والانتخاب.

غير أن المراحل اللاحقة في القرن التاسع عشر ستشيد بعض التطورات على المستوى السياسي، فيتوسع حق الاقتراع قلبلا على الرغم من بقاته محنداً، لينتهي أخيرا إلى الأخذ بمبدأ الافتراع العام الذي سمح للطبقات العمالية والفلاحية بالمساهمة في الحياة السياسية. أما على المستوى الثقافي، فقد ثميز القرن التاسع عشر بتعقد الحياة النكرية بالقياس إلى القرون السابقة عليه، حيث قامت ثورة شاملة وكبرى في ميدان الفكر موجهة ضد الانساق التقليدية للفكر السياسي والاقتصادي، ورافق ذلك هجوم على كثير من المعتقدات والقيم والنظم التي كانت تعتبر محصنة ومنيعة على كل نقد حتى ذلك الحين، وستدمغ هذه الخصائص جميعاً القرن التاسع عشر بطابعها لتجعل منه قرنا مشوباً بالتوتر والاضطراب، وهو ما دل على تحفز التوى الاجتماعية الشعبية وتطلعها لتحسين ظروفها المادية مما جعل من الواقع الليبرالي واقعا متوثرا ومضطربا على الرغم من استمراره وهيمنته على حياة الليبرالي واقعا متوثرا ومضطربا على الرغم من استمراره وهيمنته على حياة

المجتمعات الغربية. كما يعبر توتر الواقع الليبرالي واضطرابه عن احتضائه لأفكار لا تتسجم مع جوهره الحقيقي، لا بل كتعارض مع هذا الجوهر تماماً، فإذا كان الواقع الليبرالي يقوم بدلالة اعتماد الفود كوحدة أساسية، واعتبار النشاط الغردي الخاص هو النشاط الحاسم، فقد شهد القرن التاسع عشر أفكارا أخرى مختلفة ترفض كل ذلك وتعبر المجتمع هو الوحدة الأساسية والنشاط العام هو النشاط الحاسم، لذلك فإن جانبا من توتر الواقع الليبرالي واضطرابه يعود إلى الصراع بين الأفكار البيرالية الخاصة بهذا القرن والأفكار الجديدة وهو صراع تزداد حدته كلما ازدادت حدة الصراع الاجتماعي، وملحاول في هذا الياب متابعة الفكر السياسي الغربي الذي احتضنه القرن التاسع عشر في تتوعه وتعارضه وصراعه في فصلين أساسيين سيكون النصل الأول منهما مكرساً لمتابعة النزعة الكياتية/الشمولية/التوتاليتارية التي عبر عنها هيجل بالإضافة إلى بعض الأفكار الاشتراكية الغربية الراكدة، بينما سيكون القصل الثاني مكرساً لمتابعة الأفكار الاشتراكية الغربية في مرحلتها المنقدمة بعدما انخذت طابع النظرية على يد ماركس وبعض الاشتراكية الغربية في مرحلتها المنقدمة بعدما انخذت طابع النظرية على يد ماركس وبعض الاشتراكية الغربية الإصلاحيين الخربيين الإصلاحيين الغربية على يد

# الفصل الأول الكليانية والاشتراكية الغربية الرائدة

### المبحث الأول

### هيجل والكليانية السياسية الغربية

قد لا يبدو الأول وهلة أن هنالك ما يجمع بين الكليانية والاشتراكية الغربية الرائدة، ولكن غلك لا يمنع من وجود نقطة مشتركة بين الاتجاهين هي انطلاقهما من المجتمع خلاقا للبيرالية التي كان الغرد وما يزال نقطة انطلاقها. وتقطوي الكليانية على جهد يرمي بشكل أولي وأساسي إلى إزالة التمبيز بين الفردي والعام تصالح الثاني على حساب الأول عن طريق إزالة الوسيط القائم بين العام والفردي والمتمثل في المجتمع المدنى الحيز الذي يتداخل فيه الخاص والعام باستمرار سواء عن طريق التسويات أو التوترات، وتدهور هذا الحسيط يقود حتما إلى إزالة أو محو مقولتي الخاص والعام سواء عن طريق التماهي بين الفرد والمجتمع أو بين المجتمع والدولة. وسنحاول في هذا المبحث متابعة الكليانية بمعناها هذا ادى واحد من أكثر المفكرين الغربيين شهرة وهو الألماني هيجل ليس لأنه المفكر الوحيد المعبر عن الكليانية، حيث يوجد مفكرون الخرون يعبرون عنها، ولكن باعتباره أبرز ممثليها في الغرب واشهرهم.

لم تتميز حياة (جورج ولهام فريدريك هيجل ١٧٧٠-١٨٣١م) بأحداث بارزة، فقد كان في شبايه ميالاً الصوفية، وبعد انتهاء دراسته عمل في تعليم الفلسفة كمعلم خاص حتى مماته. كان هيجل في شبايه يزدرى دولته بروسيا بسبب خضوعها لهيمنة الأمراء الإقطاعيين ويعجب بـ (نابليون) إلى حد أنه التهج بالنصر الذي حققه على بروسيا، ولكنه أصبح في أواخر حياته وطنها موالها للدولة البروسية بل وأحد أصحاب الميادرات الجادة لتقويتها ورفع شائها

### طبيعة الدولة عند هيجل:

يتميز المجتمع المدني عند هيجل بهيمنة الشقاق والتنازع على علاقات أفراده وجماعاته المتعارضة لأن المصالح الفردية هي وحدها التي تسوده وتهيمن

عليه في حين أن الصالح العام لم يكن قائماً إلا من وراء ظهر الفرد أو من بعده. وقد كان هيجل يرى أن العقل يظل مجرداً لا سلطان له على الواقع الموضوعي طالما أن الأشياء في حد ذاتها بمناى عن قدرته، ولكي يؤكد العقل قدرته على الأشياء اقترح فلإنه يقتزح تجاوز هذا الواقع الناريخي الذي يتسم بالشقاق والنتازع بين الأفراد والجماعات المتعارضة عن طريق استعادة الوحدة الكلية المنقودة. والنتيجة المترتبة على هذه الخلاصة هي تممك هبجل في عهد مبكر من حياته الفكرية بالرأي القائل بأن النظام القائم على الشقاق والنتازع بين الأفراد والجماعات المتعارضة يتبغي أن يحل محله شمول حقيقي يتجسد في مجتمع تمتزج فيه كل المصالح الخاصة والفردية وتتكامل وتقدمج في كل واحد. وهو يشير في هذا الخصوص إلى التقابل بين النظام الإقطاعي والنظام الرأسمالي الجديد الذي أعقبه ينزعته الفردية. فقد أدمج النظام الإقطاعي بمعناه الصحيح كل المصالح الخاصة المقاطعات المختلفة في وحدة مجتمعية مشتركة حقيقية لم تكن فيها حرية الفرد والا الجماعة متعارضة مع حرية الكل، أما في العصر الحديث فإن الملكية الخاصة ذات الطبيعة الحصرية والفردية تسببت في عزل تام للحاجات الخاصة بعضها عن بعض. إن الناس قد يتحدثون عن شمول الملكية الخاصة كما ثو كانت مشتركة بين المجتمع كله معتقدين أو زاعمين وجود وحدة يتنمج فيها الكل، غير أن هذا الشمول ليس إلا وهما قانونها مجرداً لأن واقع الحال كما يقول هوجل بشهر إلى أن الملكية الخاصة تظل محصورة في من يحوز عليها وخاصة به دون غيره لتظل بذلك شيئا منعزلاً لا تربطه علاقة بالكل. وعليه فإن الوحدة الوحيدة التي يمكن تحقيقها بين أصحاب الملكية الفرية الخاصة هي الوحدة المصطنعة لنظام قانوني يطبق على نحو شمولي ويحول الدولة والمجتمع إلى مؤسستين مكرستين من أجل خدمة المصالح الخاصة، والدولة التي تصبح فيها المصالح الخاصة المتعارضة مسيطرة على هذا النحو في كل الميادين لا يصبح أن تسمى مجتمعاً مشتركاً بالمعنى الصحيح، فضلا عن أن الصراع من أجل استغلال سلطة الدولة لخدمة المئكية الخاصة يؤدى إلى تحال الدولة ويجلب اسلطتها الدمار على حد قوله.

هكذا سار هرجل في نقده ثبنية المجتمع الحديث وتركيبته في هذه الفترة إلى حد وصل فيه إلى استبصار الطريقة التي رأها منسبة وصالحة لتجنب الخلط بين الدولة والمصالح الخاصة من جهة وجعل هذه الدولة من جهة ثانية كياناً مستقلا يعلو على الأفراد النبين لن يملكوا إزاءه في هذه الحالة لا حرية القبول و لا الرفض. وفي كتابه (أصول فلسفة الحق) يرفض هيجل نظرية العقد الاجتماعي لأن من الخطأ في نظره القول إن لدى الناس حرية الانفصال أو عدم الانفصال عن الدولة. والأصبح هو القول إن من الضروري على نجو مطلق أن يوجد كل شخص في دولة، والتقدم الهاتل للدولة الحديثة قياسا بالدولة الإقطاعية يرجع إلى أن الأولى تُعدُّ غنية في حد ذاتها وليس في وسع أي شخص أن يتخذ بشأنها تدابير خاصة لأنها تمتلك سلطة قوة مطلقة وسيّان عندها أن يوجد الغرد أو لا يوجد، إن هيجل يرسم مسارا لتطور التاريخي بمراجلة أولى تغترض تجمعاً واعياً للأفراد النين نظموا تشاطهم على مستوى واحد من تقسيم العمل بحيث تكون هذه المرحلة الخطوة الأولى نحو الاشتراكية في الحياة الاجتماعية، وتختلف أشكال المجتمع أو الارتباط المجتمعي باختلاف در جات التكامل التي تم يلوغها فيها، وتكون وسيلة التكامل في البداية هي الأسرة، ثم تأتي بعدها النظم الاجتماعية للعمل والملكية والقانون وأخيراً الدولة.

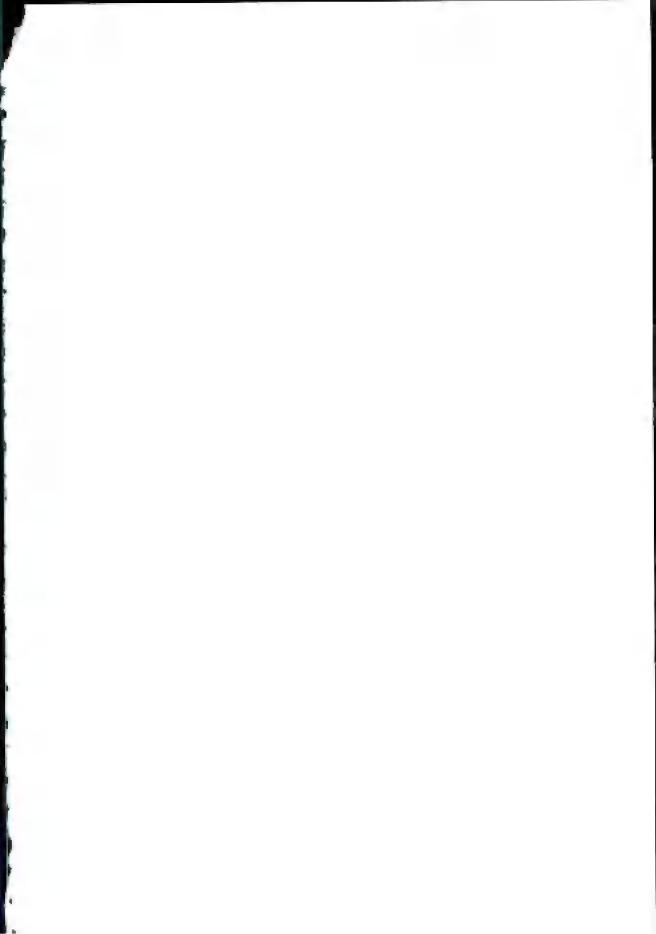
ويعرض هيجل هذا ثلاثة أنواع مختلفة من انظمة الحكم التي ترتبط طبيعتها بطبيعة المجتمعات التي تحكمها وتعتمد عليها ويكون كل نظام منها مرحلة متكنمة بالنسية إلى سابقه بقدر تعلق الأمر بانجاز مهمة التغلب على التعارضات الناتجة عن اللامساواة. إن النظام الأول للحكم يتميز بأنه نبر طبيعة فوضوية لأن ما يحكمه هو المجموع الأعمى اللاواعي للحاجات وطرق إشباعها، إلا أن المجتمع لابد أن يسيطر على مصيره اللاواعي الأعمى وإن كانت هذه السيطرة ستبقى ناقصة طالما أن ما يسود المصالح هو الفوضى العامة في المصالح. ثم يأتي من بعده النظام الثاني للحكم الذي يصفه هيجل بأنه نظام ذو طبيعة عادلة بتحقق بإيجاد التوازن بين التناقضات والعداوات القائمة في نطاق علاقات الملكية السائدة، ولن يتحقق مبدأ

الجرية في ظل هذا النوع من أنظمة الحكم الأن الحكومة الا تستطيع التخلص من النزاعات التائمة بين المصنالح الخاصة. أما النظام الثالث من أنظمة الحكم فإنه الا يذكر عنه شيئا ولكنه يفترض قيامه على الانضباط شبه العسكري ليفضى به بحثه عن الوحدة الاجتماعية المقيقية إلى مجتمع يحكمه أشد أنواع أنظمة الحكم صرامة بقدر ما تكون الدولة نجيه القوة الوحيدة القادرة على ضمان وحدة المجتمع وتماسكه وسلامته، أو أنها تبدو بوصفها لحظة كل خاضع للتفكير. إن الوحدة الحقيقية بين الفرد والصالح العام التي تشبث بها هيجل يوصفها الهدف الوحيد للدولة، تؤدى ثديه إلى دولة تسلطية تعمل على قمع العداوات المتزايدة في المجتمع ذي النزعة القردية، وهو لا يُشتَرط في هذه الدولة أن تقوم على قناعة وموافقة الناس الذين يقترض أن عليهم الاكتفاء بالخضوع ثهاء والوصف الذي يقدمه هيجل للمراحل التي تتخذها أنظمة الحكم في هذه الدولة يعكس مراحل النطور من نظام ليبرالي إلى نظام تسلطي، وهو وصنف ينطوي على نقد ضمنى المجتمع اللييرالي، ومؤدى تحليله في هذا الشأن هو أن المجتمع الليبرالي تقولد عنه دولة تسلطية بالضرورة طائلما أنها ستبدو بوصفها قوة عسكرية، ويكون الطغيان شرطا ضروريا لهذه الدولة ولو مؤقتاً باعتباره منقذها لذلك فهو ضروري في التاريخ ولكنه لوس سوى برهة فيه لأن دوره هو أن يحقق اندماج الذات الفردية في الكل، فالطغيان تربية على الطاعة ولكنه لا يفرض نفسه تعملاً لأن عبرره هو ضرورته التاريخية الأتية، وعندما تتجلق الإرادة العامة تزول ضرورة الطغيان ويكون مصير الطاغية الزوال، وعلى هذا الأساس بهاجم هيجل نظرية (القانون الطبيعي) لأنها تبرز في رأيه كل الاتجاهات الخطرة الهادفة إلى إخضاع الدولة للمصالح المتعارضة لمجتمع النزعة النردية، كما يهاجم أيضا نظرية (العقد الاجتماعي) لأنها لا تدرك أن من المستحيل أن يكون الصالح العام مستمدا من إرادة أفراد منتافسين ومنتاز عين.

#### طبيعة نظام الحكر عند هيجار

ولكن ما هي طبيعة نظام الحكم الذي يجب أن تعتمده الدولة لتستطيع أن تضمن أعلى أشكال الوحدة بين الجزء والكل ابن المعيار الذي تمسك به هيجان في تقويمه لأي نوع من أنواع أنظمة الحكم بالنسبة لأبة دولة هو قدرة هذا النظام على تحقيق اندماج حقيقي للأفراد في الكل الذي تمثله الدولة وتحميه، وهو ما يتعارض مع التصور النفعي أو الفردي للدولة. وتأسيسا على ذلك يعلن هيجل تفضيله لنظام الحكم الذي يتحد فيه الفرد مع الأخرين اتحادا حراً واعياً في إطار جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيتها الحقيقية، ويجد في النظام الملكي الوراثي تعبيراً صائداً عن هذا النوع من أنواع أنظمة الحكم، فشخص الملك يمثل الكل وقد ارتقع فوق مستوى المصالح كلها، ولما كان هذا الملك ملكاً بالميلاد فإنه يحكم بالطبيعة فوق من أن يتأثر بالعداوات الموجودة في المجتمع لأنه يرتفع فوق كل ما هو جزئي ومشروط ويترفع عنه، وإذ تتجمد الحرية في هذا الملك فإنه سيكون قادرا على أن يتذذ من (أناء) الخالص مصدراً لكل أفعائه ويترر طبيعة تلك الأفعال وغاياتها تبعاً لهذا الأنا. وتمترج في تنظيل هيجل لنظام الحكم الملكي الوراثي جملة من الأسباب لهذا الأنا. وتمترج في تنظيل هيجل لنظام الحكم الملكي الوراثي جملة من الأسباب

- واقع النظام الملكي البروسي المطلق.
- ٢. قترة النظام العلكي الوراثي على أن يكون استمرارا حقيقيا لنظام تأبليون الذى يُكن له بالغ التقدير.
- ٣. طبيعية منطقة الجدلي المستوحى من جدل أرسطو بشأن توالى الأنظمة السياسية والذي يفيد بأن الاستبداد كاطروحة يستدعى وجود الديمقراطية كأطروحة مضادة ومن الصراع بين هاتين الأطروحتين المتعارضتين تتولد الملكية الوراثية كاستنتاج تركيبي يحتوى على أفضل ما في النظامين.
- ٤. قدرة النظام الملكي الوراثي على أن يكون رد فعل إيجابي على سلبيات نظام الحكم الجمهوري الذي يضع الفرد في المقام الأول و يرتكز على خلط المجتمع المدنى بالدولة.
- قدرة النظام المنكي الوراشي على تجسيد صورة الرجل العظيم التي كان هيجل متعلقا بها، إذ أنه يوكل إلى الدولة مهمة مركزية تتمثل بتجاوز فوضيي الإرادات الخاصة والمنازعات التي يتسم بها المجتمع المدنى لتكون الدولة



هدما للديمتر اطية القديمة، هكذا يذهب هيجل إلى أن الديمتر اطية مع نهوض المجتمع المدنى الذي يتميز بهيمنة النزعة الفردية لم تعد تملك أسياب وجودها إذ جرى تجاوزها لأنها معرضة في العالم الحدوث لأن تكون انحلالا كاملا للدولة في المصالح الخاصية، ويتحكم في موقف هيجل المعارض للديمقر اطية موقفه السابي من الشعب الذي يمثل ركيزتها الأساسية، فهو يميز بين تحديده للشعب وموققه مله، إن الشعب لا يتألف من مجموعة من (الأفراد-الذرات) ولكنه كيان عضوي يكون الأفراد بمثابة أعضاء فيه. وهو ينظر إلى الشعب نظرة ابجابية بقدر ما يمثل كلا أخلاقيا وتنظيما روحيا يتجاوز الفرد المعزول الذي لا يستطيع أن يحقق نفسه فعلا في إطار فربيته، ولكنه ينظر اليه نظرة سلبية بقدر ما يتعلق الأمر بسيادته طالما أن تعبير سيادة الشعب بيدو في نظره مجردا من المعلى وأمرا غير مجد وريما خطير. إن الشعب لا يلعب عند هيجل أي دور في تكوين الدولة أو نشاطها السياسي، ويعبِّر مثل هذا الموقف عنده عن نوع من الخشية من الحركات الثورية خصوصاً إذا ما تذكرنا أنه دعا إلى الإصلاح لتجنب حدوث ثورة كاملة كالثورة الغرنسية واعتبر أن تقوية البرامان تؤدي وبمرور الوقت إلى إطلاق القوة المرعبة لْلشَّعب، لقد أكد هيجل أن الشَّعب هو ذلك الجزء من الدولة الذي لا يعرف ما يريد وتكون مواقفه وسلوكياته فطرية وخالية من العقل بقدر ما هي عنيفة وفظيعة، وريما لذلك كان يحرص على وجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية، والاتنك أن موققه هذا من الشعب كاف لتفسير موقفه المعارض للديمقراطية التي لا تعني إلا حكم الشعب. وتخلص مما تقدم إلى أن هيجل باعتماده في فلسفته على مبدأ الكلية انتهى إلى تمجيد الدولمة بوصفها التجسيد الكامل والفعلي لهذه الكلية ومن ثم الإقرار لهذه الدولة بالهيمنة الكاملة على الأفراد كبديل لحالة فوضى الإرادات الفردية المنعزلة، ودولة بهذه الخصائص والوظائف لا تتطابق في طبيعتها ونوع نظام الحكم فيها إلا من الدولة العلكية الوراثية ولا شيء أخر سواها.

# المبحث الثاني الاشتراكية الغربية الرائدة

لم يخفف التقدم الذي حققه النظام الرأسمالي منذ القرن الثامن عشر من حالة البوس الذي ترتبت عليه، ولم يكن مفكر و هذا القرن بخفقة عن ذلك، لكنهم وبالمقابل كانوا على قفاعة بأن اللببرالية تحمل في أعماقها القدرة على معالجة هذه الحالة وتجاوزها. إلا أن هذا التجاوز لم يتحقق من الناحية الفعلية لتبقى حالة البؤس معضلة يضيق بها النظام الرأسمالي نفسه ويعجز عن حلها مما يمكن أن يفسر توجه الكثير من مفكري القرن التاسع عشر نحو نوع من الأفكار الاشتراكية. فقد ظهرت في هذا القرن الأفكار الاشتراكية التي كشفت عيوب النظام الرأسمالي في نفس الوقت الذي قدمت فيه مخططاً علنياً متكاملا التغييره إلى نظام آخر يقوم على أسس اقتصادية واجتماعية مختلفة كليا، إلا أن قيمة هذه الأفكار لا تبدو واحدة، فيعضها الأخر يبدو مشوياً بالسذاجة التي من شأنها أن تنفع نحو المغامرة، وبعضها الأخر يبدو مركز الريادة والتمهيد نفيط أخر من الأفكار الاشتراكية الأكثر رصائة سيظير مركز الريادة والتمهيد نفيط أخر من الأفكار الاشتراكية الأكثر رصائة سيظير مركز الريادة والتمهيد نفيط أخر من الأفكار الاشتراكية الأكثر رصائة سيظير موبناء وسنحاون في هذا المبحث متابعة الأفكار الاشتراكية الغربية الرائدة في إطار اعتبارها أعتبارها أفكاراً الشراكية الوائدة في إطاراته في إطاراتها المبحث متابعة الأفكار الاشتراكية الغربية الرائدة في إطار اعتبارها أعتبارها أفكاراً الشراكية المبدئ من خوبانية المبارية المبدئ متابعة الأفكار الاشتراكية الغربية الرائدة في إطاراتها اعتبارها أسمالية المبدئ من خوبالها المبدئ منابعة الأفكار الاشتراكية المبرية الرائدة في إطاراتها المبدئ منابعة الأفكار الاشتراكية المبرية الرائدة في إطاراتها المبدئ منابعة الأفكار الاشتراكية المبرية الرائدة في إطاراتها المبدئ من خوبالها المبدئ من خوبالها المبدئ من خوبالها المبدئ المبارية المبارية الأفكار الاشتراكية المبدئ المبارية المبارية المبدئ من خوبالها المبدئ المبارية المبارية المبارية المبارية المبارية المبارية المبارية المبدئ المبارية ا

### الأفكار الاشتراكية الطوياوية في فرنسا

يعتبر (سان سيمون) و (شارل فوربيه) من أوائل المقكرين الذين وضعوا أفكارا المتراكية طوباوية خيالية، وأولهما هو الممثل الأول وربما الأكثر شهرة لهذه الأفكار، ولد (هنرى كلود سان سيمون ١٧٦٠-١٨٢٥م) في باريس من عائلة أرستقراطية، وجند نفسه إلى جانب الثوار في حرب الاستقلال الأمريكية، واشتهر طيلة فترة الثورة الفرنسية بوصفه من أنصار المساواة، وقد عبر سيمون عن أفكاره الاشتراكية ابتداء من عام ١٨٠٠م، وبرز بعد عام ١٨٥٠م يوصفه رئيس المدرسة

الاشتراكية الطوياوية، يعتبر سان سيمون أن تطور العقل الإنساني هو القوة المحركة لتتطور الاجتماعي، وتأسيسا على هذا فقد اعتبر أن تطور هذا العقل هو السبب استبدال نظام العبودية تاريخياً بالنظام الإقطاعي، كما ذهب إلى الاعتقاد بأن تحطم النظام الإقطاعي هو النتيجة الطبيعية لتطور العلوم الطبيعية والرياضية بالإضافة إلى تطور النن والأخلاق. ولاشك أن معتقداته هذه منعته من تلمس أهمية العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ودورها في التطور التاريخي، إلا أنه ثم يغفل تماما أهمية هذه العوامل المادية ودورها، فقد اعتبر أن السياسة هي (علم الإنتاج)، وتتضمن هذه الإشارة، بشكل من الأشكال، التأكيد على أهمية الاقتصاد بالنسبة للمؤسسات السياسية، كما قال بأن كل ينية اجتماعية نترك محلها لينية جديدة على من الأنسان.

ضمن هذا الإطار سيصوع سان سيمون أفكاره الاشتراكية فيرى أن الرأسطالية مؤقتة كما كان الحال بالنسبة إلى الإقطاع، ويؤكد بأن المجتمع بحلجة للبناء، فمن المناسب إذا وقبل كل شيء أن يعمل كل الناس وأن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم عمالاً مرتبطين بورشة كبيرة، وهو يرى بأن الملطة في النظام الصناعي منتكون في أيدي العثماء وروساء المشاريع في الوقت نفسه الذي يتم فيه جر الحرفيين إلى موضع القيادة، وأن الطبقة الصناعية هي التي ينبغي في رأيه أن تلعب الدور الأول، وهو يقصد بالطبقة الصناعية كل المنتجين والمستثمرين وأرباب العمل والمزارعين وعمال الصناعة والمصرفيين والمتقنين، فإلى هذه الطبقة يعود الأمر في تنظيم المجتمع وتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عند من الناس عن طريق إزالة النبلاء والطقيليين وتطوير الإنتاج وتحقيق الرفاهية المادية والتعليم العام. إلا أن سان سيمون سيذهب بأفكاره الاشتراكية إلى ما هو أبعد من ذلك في كتابه (المسيحية الجديدة)، حيث سيدو فيه يوصفه الناطق باسم الطبقة العاملة معلنا أن تحرير هذه الطبقة هو الهدف النهائي لكل جهوده، كما أنه ذهب إلى الاعتقاد بأن أن تحرير هذه الطبقة هو الهدف النهائي لكل جهوده، كما أنه ذهب إلى الاعتقاد بأن إدارة الأشياء ستحل محل إدارة الناس في النظام الاشتراكي ومن ثم فلن تكون هناك في هذا النظام ملطة سياسية و لا إنسان مشاكس يقتضي العقاب لأن الإنسان بعيش في هذا النظام ملطة سياسية و لا إنسان مشاكس يقتضي العقاب لأن الإنسان بعيش

في مجتمع يجعل من الإصلاح الاجتماعي هنفاً له مشيرا بذلك إلى قدرة المجتمع الاشتراكي على تحقيق الوحدة المعنوية والسياسية بفعل الجهد المميز للنخبة.

ويعد موت سان سيمون حاول أتباعه، وتحديدا فوربيه، الاستفادة من الغلاف الديني والأخلاقي الذي قدم فيه سان سيمون أفكاره في كتابه (المسيحية الجديدة) ليجعلوا من اشتراكيته نظرية دينية. وسعى هؤلاء إلى تشكيل مدرسة خاصة بهم على غرار الكنيسة، ولكن هذه المحاولات كان يصيبها الفشل بعد سنوات قليلة من قيامها. ويحتل (شارل فوربيه ١٧٧٢-١٨٣٧م) مكاناً بارزاً في الفكر الاشتراكي الطوباوي، وهو من أسرة تجارية فرنسية لكنه لحناع ثروته والتحق بالخدمة العسكرية ثم عمل مندوباً تجارياً متجولاً وموظفا في مخزن وأمين صندوق. ظهر كتاب فوربيه الأول (نظريات الحركات الأربع ومصائر العامة) عام والاجتماعية وكلها تخضع عنده لنفس القانون العام المتعلق بالتناسق والجذب والتوافق، وهو يعتبر أن مهمته الأساسية تتلخص في توسيع قانون الجذب ليشمل والمجتمع لأن الحركة في الطبيعة والمجتمع ليست بسيطة وإلما معقدة وربما مضاعفة.

ويحتل نقد المجتمع الرأسمالي مكاناً مميزاً في نظرية فوربيه، حيث أكد على الجوانب السلبية لهذا المجتمع سواء تمثلت بالفوضي الصناعية أو الخداع والاضطياد أو إفقار الجمهور أو البؤس المتولد في حضارة الوفرة أو الأرمات الوفيرة التي هي التجلي الأرضح للمرض الاجتماعي والبرهان الساطع على أن النظام الرأسمالي يمثل العالم المقلوب أو الميكةبكية المعكوسة. وعلى أساس نظرية الجنب الانفعالي رسم فوربيه صورة طوباوية/خيالية لتنظيم العمل الجماعي في المجتمع الذي يتطلع إليه، وهو يمسي وحدة الإنتاج في هذا المجتمع بـــ (المُشتَرك) ويعتبرها المعزوفة التي تتوافق فيها كل الانفعالات، فكل عضو من أعضاء المشترك ومن خلال إسهامه في العمل طبقا لكفاءاته ومبوله يتلقى الإمكانية لإشباع انفحال الجب لأنه يغير عمله كل ساعتين، أما انفعال المنافسة الذي يتميز بخاصية

الفلسفة السياسية وعالج فيه موضوع الملكية الاقتصادية الذي يتمتع بأهمية خاصة بالنسبة لتطور الأفكار الاشتراكية الطوباوية. وينطلق كودوين في معالجته لهذا الموضوع من مبدأ المنفعة ولكنه يستخدم هذا المبدأ بشكل يجعل مقدماته ونتائجه متعارضة مع ما ذهب إليه الفكر الليبرالي لأنه يجمع بين مبدأ المنفعة وفكرة وجوب خضوع المجتمع لمبدأ التعلل مؤكدا في هذا الشأن على أن كل فرد يسير وراء مصلحته الشخصية ويبحث عن الحد الأعلى من السرور، لكن الناس من الناحية الأخرى مخلوقات عاقلة تقهم جيدا ضرورة تطبيق مبدأ المنفعة بطريقة غير متحيزة بما يعنى أن من حق كل واحد أن يطالب بالمرور بشرط ألا نكون سعانته هذه سببا في حرمان شخصاً اخر من سرور أعظم الأمر الذي يعني تطبيق مبدأ المنفعة طبقاً المقتضبيات العدالة التي هي المبدأ الوحيد الذي تقوم عليه الأخلاق، وانطلاقا من هذا يجند كودوين نفسه لنقد حق الملكية الاقتصادية الخاصة بالمفهوم الذي كان شائعاً في زمانه لأن الشكل الشرعي الوحيد للملكية عنده هو ملكية الأشياء التي تتبعث منها مجموعة من المزايا والمسرات أكبر من مجموعة المزايا والمسرات التي تتبعث من شكل أخر من ملكية هذه الأثنياء، والملكية الاقتصادية الخاصة لا تكون شرعية لديه إلا إذا كانت الأشياء قد توزعت بلسية حاجات كل فرد، أما العودة إلى النظام الطبيعي للأشياء فتستوجب عنده إلغاء الملكية. لذلك فقد طالب خودوين بمجتمع يستقيد فيه كل فرد من العمل المشترك بنسبة حاجاته، مثلما طالب أيضا بمجتمع بلا حكومة. ولكن كيف يتم الوصول إلى تحتيق مثل هذه الأهداف؛ إن كودوين يرفض تحقيقها بالثورة العنيفة مثلما يرفض أيضا كل شكل من أشكال الإكراد الذي يمارس على الأفراد من أجل الحصول على المزيد من المساواة لأن كل أكراه هو في رأيه شكل من أشكال الشر الذي يتناقض مع مبدأ المنفعة. ويذلك فإن كل ما كان يدعو إليه كودوين هو تغيير الأخلاق تدريجياً لأن من شأن هذا في اعتقاده أن يدفع بالأثرياء إلى التخلي بشكل إرادي عما يملكونه من أموال زائدة.

من جانب أخر حاول (روبرت أوين ١٧٧١-١٨٥٨م) أن يضع نظرية الشتراكية عامة تخص التطور الاجتماعي مركزا اهتمامه في هذا الخصوص على

تحسين أخلاق الغرد ليبقى بناك مخلصاً للتقليد النفعى الذي شاع في القرن الثامن عشر وكان كودوين أحد ممثليه. ويربط أوين بين الإصلاح الأخلاقي وتحرلات النظام الاقتصادي، وكتبه الأساسية المكرسة لهذا الموضوع بالدرجة الأساسية هي (نظرة جديدة حول المجتمع أو مقالة حول مبدأ تكوين الخلق الإنساني) و(العالم الأخلاقي الجديد) والتي يؤكد فيها أن الفرد نتاج للبيئة التي يعيش فيها لذلك فإن أي أصلاح له يجب أن يبدأ بتغيير هذه البيئة. ولقيادة المجتمع نحو حالة من التجانس الثام يدعو أوين إلى الأخذ بسياسة فعالة لتحسين شروط حياة الإنسان التي تشكل بينته وقوام هذه السياسة علم الأخلاق الذي يتلخص مبدأه الأساسي في أن الناس لهم مصلحة في الاتحاد والتعاون في العمل وهو ما كان أوين يسعى إليه بشكل عملي الأنه كان رجل عمل أكثر مما كان رجل نظرية. على سن الخامسة والعشرين أصبح أوين ويجهده الخاص واحداً من أكبر النساجين في انجلترا، ثم أدار مصنعاً يضم أكثر من ألقى عامل، ومنذ أن أمثلك السلطة داخل هذا المصنع بدأ العمل من أجل الإصلاح الأخلاقي، فنجح في القضاء على ظاهرة تعاطى العشروبات الكحوالية التي كانت شائعة بين العمال، ومن أجل تخليص عماله من استغلال التجار الصغار نظم بيع المواد الغذائية لهم بسعر الجملة، كما عمل ضبد السرقة داخل المصنع عن طريق نوع من النوجيه الذهني لينجح في النهاية في أن يحظي بثقة عماله عن طريق الإبقاء على أجورهم أثناء توقف العمل لعدة أربعة أشهر. إلا أن المماهمين معه في هذا المصنع لم يقتنعوا بالقائدة التي تترتب على هذه الجهود فعطوا على تصفية المشروع ليقوم أوين بتأسيس شركة جديدة مكرسة لخلق مصنع نموذجي، وأسهم في الوقت نفسه في حملة من أجل توفير الضمانات اللازمة لعمل الأطفال. ثم اتجه إلى التفكير بضرورة تغيير البيئة الاقتصادية تغييرا جذريا وتنظيم الإتتاج التعاوني عنى أساس الملكية المشتركة توسائل الإنتاج، وإذ اعتبر أوين أن الملكية الخاصة هي مصدر الأثانية في حواة الناس فقد حددت خطئه مدة زمنية معينة يحصل الأفراد خلالها على العقلية الجماعية تمهيدا لإزالة هذه الملكية، ويبدأ تطبيق هذا النظام على العمال العاطلين أو لا بأن يتم تجميعهم في قرى تعاويدة تضم كل

قرية منها قرابة ١٢٠٠ فرد وتتم داخلها معارسة الزراعة والعمل الصناعي في الرقت نفسه. غير أن أوين فشل في تطبيق مشروعه هذا في الجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، فقرر معالجة الأمر بطريقة أخرى، فتوجه إلى عمال المعامل الرأسمالية واقترح عليهم تأسيس تعاونيات استهلاكية طبقاً لصبيغة خاصة. وإذا كانت هذه الحركة التعاونية قد حققت في البداية نجاحاً كبيراً، فإنها سرعان ما تصدعت لأن التعاونيين لم ترتقوا بخلقهم إلى مستوى المبادئ التي وضعها أوين في الدخلي عن مصالحيم الذاتية الآنية، دون أن يُثبه فقله الأخر هذا عن العمل من أجل مشاريع أخرى في إطار التصور الاشتراكي التعاوني.

#### الْأَفْكَارِ الْاشْتَرِ اكْنِهُ الطُّوبِاوِيةَ فَي أَثْمَانِيا

ولدت الأفكار الاشتراكية الطوباوية في المانوا في فترة كان فيها النظام الرأسطي الحديث ما زال قيد التكوين، وتقترب هذه الأفكار إلى حد كبير من الأفكار الاشتراكية الطوباوية التي ظهرت في فرنسا قبل نصف قرن من ظهورها في ألمانيا، غير أن الأفكار الاشتراكية الطوباوية الألمانية تتميز عن مثيلتها الغرنسية بطابع أبديولوجي واضح وعميق، ويرتبط تكوين الأفكار الاشتراكية الطوباوية في ألمانيا بتطور اليسار الهيجلي الذي عبر عن تطلع البرجوازية الألمانية من خلال الليبرالية لكنه واجه فيما بعد، ولو في جزء منه، مهمة التحول عن الليبرالية إلى الاشتراكية، وتظهر هذه الأفكار بشكل خاص عند كل من لودفيغ فويرباخ و موسس هس.

ترتبط أصول الأفكار الاشتراكية الطوياوية في المانيا بنقد اليسار الهيجلي لأفكر الديني، رهو النقد الذي اعتمده وأوصى به بوجه خاص (لودفيغ فويرياخ لأفكر الديني، رهو النقد الذي اعتمده وأوصى به بوجه خاص (لودفيغ فويرياخ كلاف الديني التي صاغها في كتابه (جوهر المسيحية). وقد استخلص فويرياخ من نقده الديني مذهباً اجتماعيا أوضح فيه أن العيب الأساسي في الدين هو أنه يقود الإنسان إلى أن يجعل أفضل ما فيه، وهو النوعيات الخاصة بالإنسان، غريبة عليه بقدر ما أنه بجعل هذه النوعيات

خارجية ومستثبة من قوة غيبية الأمر الذي يجعل من هذا الإنسان فردا ضعيف الشأن وأنانيا ومعزولاً عن الجماعة وعن حياة النوع الإنساني التي هي الوحيدة التي تتطابق مع طبيعته الحقيقية. وليستعيد الإنسان جو هره الذي استلبه منه الدين بهذا الشكل ويستطيع العيش في حياة جماعية، يرى فويرباخ ضرورة تبديد التصور الديني وإعادة إدراج التوعيات الإتسائية في الإنسان بعد أن كانت القوة الغيبية الدينية قد استابتها منه، فإذا تجدد الإنسان بهذا الشكل واتحد بالجماعة فسيتخلص من الأثانية التي هي مصدر عدم العدالة وعدم المساواة والبؤس في حياته. وانتهى فوير باخ في كتابه (ميادئ فلسفة المستقبل) إلى أن حدوث ذلك سيمنع الإنسان من التعلق بحب هذه القوة الغيبية بقدر ما سيجعل من حب الإنسانية قانون حياته. وقد تضمنت هذه الفلسفة المحاولة الأولى لإقامة مذهب اشتراكي اتطلاقا من نقد للنظام الرأسمالي يتخذ على المستوى الاقتصادي-الاجتماعي صورة نقد مركب لاستلاب قوة العمل الأجير في البضائع التي يُنتجها في النظام الرأسمالي وللفردية الناجمة عن أسلوب التملك القائم على الملكية الخاصة، وهو نقد تؤسسه هذه الفلسفة على تقدها للدين والاستلاب المرتبط به والناجم عنه والذي اعتبرته عقبة أمام الحياة الاجتماعية بسبب الأنانية والفردية التي يولدها. وبذلك فإن هدف القضاء على الاستلاب الديني لإقامة حياة جماعية تتطابق مع الطبيعة الحقيقية للإنسان قد انعكس في فلسفة فويرباخ في صورة اقتصادية اجتماعية تؤكد على ضرورة إلغاء المجتمع البرجو ازى القائم على الغردية والأنائية واستبداله بمجتمع اشتراكي.

أما (موسس هس ١٨١٧-١٨١٥م) فقد كان عضواً في مجموعة صغيرة تضم شباباً هيجليين سرعان ما تحولوا من الليبرالية إلى الاشتراكية، وبتأثير الاشتراكية الفرنسية واعتبارا من عام ١٨٤١م بدأ هيس يعتبر الليبرالية عاجزة عن حل القضية الأساسية التي تتمثل في نظره في القضية الاجتماعية، ويعلن بأن التحرر الكامل لملائسائية مهمة يختص بها عصره ولن يتم إنجازها عن طريق الإصلاح لا الديني ولا السياسي بل عن طريق الثورة الاجتماعية التي تحقق التحول الجنري للمجتمع، ولن تقوم هذه الثورة على النقد البسيط للواقع وإنما على النقد

والنشاط الجنري الفعال. إلا أن المفهوم الاشتراكي الذي التهي إليه هس في نقده للمجتمع بني عامضاً حاله في ذلك حال جميع الاشتراكيين الخياليين الذين طرحوا مسألة تحقيق الاشتراكية كشرط أساسي دون أن يستطيعوا ملاحظة العلاقة بين الاشتراكية والقوى الاجتماعية الناشنة في إطار المجتمع الرأسمالي والناشطة فيه. وحدد هس بعد ذلك مفهومه الخاص للاشتراكية في مجموعة مقالات استوحت الجزء الأكبر من أفكارها من فويرباخ الذي كان يتمتع بتأثير كبير على المستوى الفكري، والتهي هيس في هذه المقالات إلى ضرورة إلغاء الملكية الخاصة والتنافس واستبدال النظام الرأسمالي بالنظام الاشتراكي الذي هو النظام الوحيد الذي يسمح بإزالة الأثانية وإقامة علاقات اجتماعية بين الناس على أساس الحب. ونخلص من بإزالة الأثانية وإقامة علاقات اجتماعية بين الناس على أساس الحب. ونخلص من مختلفة ومنازع متنوعة عما أكسبها في مجموعها نوعاً من الغني الفكري، والاشك مختلفة ومنازع متنوعة مما أكسبها في مجموعها نوعاً من الغني الفكري، والاشك أن الأفكار الاشتراكية اللاحقة، لاسيما الماركسية وما بعد الماركسية، ستقيد من هذا الغني الفكري في الوصول إلى منتظمات فكرية مترابطة ومتناسقة وهو ما سيوضحه الفصل القادم.

الفصل الثاني الماركسية والاشتراكية الإصلاحية الغربية

# المبحث الأول الماركسسية

عندما يراد وضع الماركسية في مكاتبها من تاريخ الفكر السياسي عامة والفكر السياسي الغربي الحديث خاصة تمهيدا لدراستها كواحد من التيارات الفكرية السياسية الغربية التي عرفها القرن الناسع عشر، فلابد في هذا الخصوص من تحاشى منظورين خلطتين يرى الأول في الماركسية منتظما فكريا وجد خارج الطرق التقايدية التي توجد بموجبها الثقافة والحضارة، ويرى فيها الذاني منتظما فكريا بعيداً عن التركة الفكرية للثقافة والحضارة الأوروبيئين. ويكمن خطأ هذين المنظورين في أن الماركسية وكأي تيار فكري إنساني آخر خضعت في وجودها للظروف الموضوعية لتطور المجتمع الرأسمالي الغربي الحديث وما صاحب ذلك من تغيير في واقع الطبقات الاجتماعية وزعيها العام، ومن ثم فإنها ليست مقطوعة عن الإرث المضاري الأوروبي مكتفين بالإشارة هذا إلى أنها استوحت أساسها المادي من النزعات المادية الأوروبية في القرن الثامن عشر، واسترحت أساسها الجنلي من النزعات الجدلية الإغريقية القديمة التي كانت أساسا لجنل هيجل في القرن التاسع عشر، واسترحت أساسها الاجتماعي-الاقتصادي الاشتراكي من الاشتراكية الخيالية الأوربية. إلا أن كل ذلك لم يجعل من الماركسية تكرارا واجترارا لما سبقها حيث طبعت كل ما أخذته عن غيرها بمعطيات وصفية وتحليلية جديدة لم تكن مألوقة من قبل ويأتي في مقدمها التناقض والصراع الطبقي. ويقدر ما كان اللهم والتفسير الماركسيين ثهذه المعطيات الجديدة سبياً في ظهور الماركسية وتطورها في إطار الفكر السياسي الغربي في القرن الثامن عشر، فقد كانت مفاهيمها وتفسيراتها الأخرى سببا في ظهور تيارات فكرية أخرى أيضا في ذلك القرن جسدها المفكرون الاشتراكيون الإصلاحيون الغربيون الذين وجدوا لهم مكاتا في الفكر الاشتراكي الغربي الحديث إلى جانب الماركسيين الذين حافظوا على الماركسية في أصولها التقليدية الأولى.

يعتبر (كارل ماركس ١٨١٨-١٨٨٣م) المؤسس الفعلي للماركسية، والتأكيد على هذه الحقيقة ضروري من أجل تعيين مركز زميله فربريك أنجلز في نشونها. فقد كان الإسهام الأكبر لهذا الأخير مع ماركس في ميدان العمل السياسي، أما إسهامه في ميدان العمل الفكري الذي أدى إلى نشوء الماركسية فقد كان ضنيلاً غلم يتجاوز تبسيط أفكار ماركس ومتابعة تطبيقاته المختلفة وهو ما يصدق بشكل خاص على (جدل الطبيعة) أفضل كتب أنجلز. ولد ماركس في ألمانيا وأنهى فيها دراسته بالحصول على الدكتوراء عن أطروحته الجامعية حول فلمفة الطبيعة لدى ديموقريطس وأبيتور. وبين اليمين الهيجلي الذي ظل مخلصاً لروح معلمه التي ساندت النظام القائم، واليسار الهيجلي الذي تعسك بتعاليم هيجل لكنه رفض نزعته الروحية وعارض أفكاره التي تضفي الشرعية على النظام القائم، اختار ماركس الانتماء البي اليسار الهيجلي متبنيا في إطاره اتجاهاً راديكالياً ديمقر اطباً اشتراكياً. وبالجمع بين لتشون الجدلي (الديالكتيكي) لتطور العالم والتاريخ عن هيجل، ونظرية فويرباخ عن الاستلاب الديني ونزعته الإنسانية المادية، ونظرية هس عن الاستلاب الاقتصادي في النظام الرأسمالي، ونظرية الفوضويين برودون وياكونين عن إزالة الدولة، والنظريات الاشتراكية الفرنسية والانجليزية والألمانية، توفرت لماركس مصادر، الفكرية الأساسية للثلاثة: الفلسفة الألمانية والاشتراكية الطوباوية الفرنسية والاقتصاد الصواسي الانجليزي التي مزجها جميعا في صياغة وتركيبة جديدتين أنتجت المنتظم الفكري الذي تعرفه اليوم تحث مسمى الفكر الماركسي.

وبسبب المضابقات التى تعرض لها ماركس من الحكومة البروسية، فقد ترك المانيا إلى باريس في عام ١٨٤٣م ليمارس الصحافة هناك ويتعرف على الكتاب والاشتراكيين الفرنسيين أمثال برودون والفوضوي الروسي باكونين الذي سيدخل معه لاحقاً في نزاع حاد ثم يبدأ صداقته مع أنجلز، وإثر مقالة عنيفة له في احدى صحف المهاجرين الألمان طرد ماركس من ياريس بناء على طلب من الحكومة البروسية فتوجه إلى بروكمل عام ١٨٤٥م ليقوم في السنة نفسها بمفرة دراسية إلى اتجلترا مع أنجلز ايتعرف على الحركة العمالية الاتجليزية وصحفها،

وبعد أن أخذت الحركة العمالية في هذه المرحلة طابع الحركة الدولية أسس ماركس وأنجلز في بروكسل عام ١٨٤٦م لجان المكاتبة الشيوعية التابعة لجمعية (عصبة العادلين) السرية في لندن. وفي مؤتمرها المنعقد في لندن عام ١٨٤٧م والذي لم يحضره ماركس، تحولت هذه العصبة لتصبع (عصبة الشيوعيين) بناء على اقتراح من أنجلز الذي اشترك مع ماركس في وضع النظام الخاص للعصبة الجديدة وبيانها الذي سينشر عام ١٨٤٨م باسم (البيان الشيوعي) وبعد من أشهر النصوص الفكرية الساركسية والشيوعية، وفي عام ١٨٢٤م شهدت لندن تنظيم اجتماع واسع مثل فيه ماركس العمال الألمان وولدت عنه (الأممية الشيوعية الأولى) التي سبق وان وضع ماركس نظامها من قبل وأصبح الأن المنظر البارز لها والسياسي الأول فيها، وعندما انتهت الحرب البروسية الفرنسية عام ١٨٧٠م بخسارة فرنساء تمبيب نتك وي اندلاع ثورة نشأت عنها كومونة (شعبية) باريس عام ١٨٧١م التي كانت أول محاولة لاستيلاء العمال على المشطة وكان للأممية الشيوعية الأولى دورها الفاعل محاولة لاستيلاء العمال على المشطة وكان للأممية الشيوعية الأولى دورها الفاعل فيها وإن كانت هذه الأممية قد توقفت عام ١٨٧٠م،

تضمنت أعمال ماركس الفكرية كتابه (نقد فلسفة الدولة عند هيجل)، و(مخطوطات الاقتصاد السياسي والفلسفة) المعروف بـ (مخطوطات ١٨٤٨)، و(البيان الشيوعي) الذي حرره بالتعاون مع أنجلز ونشر في لندن عام ١٨٤٨م، و(العائلة المقتصة أو ثقد النقد النقدي) الذي كتبه بالتعاون مع أنجلز ونشر عام ١٨٤٥م، و(الأيديولوجية الألمانية) الذي كتبه بالاشتراك مع أنجلز وهس عام ١٨٤٦م، و(فلسفة اليوس) ونشر عام ١٨٤٧م، و(الحرب الأهلية في فرنسا) ونشر عام ١٨٤٩م، و(المرب الأهلية في فرنسا) ونشر عام ١٨٤٩م، و(زأس المال) وبدأ ينشره عام ١٨٤٩م، و(نقد الاقتصاد السياسي) ونشر عام ١٨٥٥م، وإذا ما كانت فلسفة عبد ذات طبيعة مثالية، فإن فلسفة ماركس المنتشرة في هذه المؤلفات تتميز بأنها هيجل ذات طبيعة مثالية، فإن فلسفة ماركس المنتشرة في هذه المؤلفات تتميز بأنها فلسفة مادية نقوم على مقولة أساسية تغيد بأن الأشياء والظواهر تمثل واقعاً ماديا موضوعياً يوجد خارج الوعي وينعكس فيه. بيد أن فلسفة ماركس المادية تثميز بأنها جداية أيضا فهي إذا فلسفة مادية جدثية، وقد عرت أنجلز الجدل بأنه نظرية بأنها جداية أيضا فهي إذا فلسفة مادية جدثية، وقد عرت أنجلز الجدل بأنه نظرية

القوانين العامة للحركة والتطور في ميدان الطبيعة والمجتمع الإنساني والفكر، والتطور هو المحركة من أسفل إلى أعلى ومن البسيط إلى المعقد وليس الحركة في إطار دائرة، ويكمن أصل التطور في النتاقض الذي هو جزء من طبيعة الأشياء والظواهر، ويكشف قانون الوحدة وصراع الأضداد عن أصول التطور وقواه المحركة، أما قانون تحول التغير ات الكمية إلى تغير ات توعية فيكشف عن الخاصية المتصاعدة للتطور، إلا أن أسس المادية الجدلية عند ماركس لا تعنينا هنا في حد ذاتها بل تعنينا تطبيقاتها في ميدان آخر من فلسفته هو المادية التاريخية، فبعد أن يوضح ماركس أن التغير في أسلوب الإثناج يحكم صبيرورة التاريخ، يبحث في الثاريخ عن أسباب هذا التغير ويجدها في التناقضات الاقتصادية والاجتماعية مما لِكسب ماديته التاريخية طابعاً جداياً. لقد استتنج ماركس من دراسته للتاريخ أن أسلوب الإنتاج يحكم النتظيم الاقتصادي للمجتمعات الإنسانية بقدر ما يحكم أيضنا تتظيمها الاجتماعي، فالعلاقات الاجتماعية التي تتخذ شكل نظام اجتماعي معين لابد أن تتوافق مع قوى الإنتاج المائدة في ظل تلك العلاقات ونظامية الاجتماعي، ومن ثم فإن كل تغير مهم في هذه القوى الإنتاجية يؤدى بالضرورة إلى تغير مقابل ومواز في العلاقات الاجتماعية التي تصاحبها وتحتضنها ليثغير استتباعا الواقع المجتمعي اجتماعيا بقدر ما يتغير اقتصاديا أيضاء ويحدث هذا التغير عادة بشكل جدلي عن طريق التعارض بين قوى الإنتاج (النظام الاقتصادي) وعلاقات الإنتاج (النظام الاجتماعي)، فالتقاقض والتعارض بين قوى الإنتاج الجديدة وعلاقات الإنتاج القديمة (التنظيم الاجتماعي السابق) يولِّد ثورة تخلق علاقات انتاج جديدة (تنظيم اجتماعي جديد) تتوافق مع قوى الإنتاج الجديدة وتتناسب معها. ويتم التعبير عن هذا النتاقض على المستوى السياسي والاجتماعي من خلال صراع الطبقات الذي هو العنصر المحرك للصيرورة التاريخية. إن ماركس وهو ينكر على الأفكار أية غيمة وواقع مطلقين، يربط المعرفة بالتجربة التي هي عنده الوحيدة القادرة على إثبات واقعية الفكر وفعاليته، ومن ثم فإن تغير الأساس المادي للمجتمع (البناء الشحشي الاقتصادي والاجتماعي) يتطلب ويستدعى تغيرا مقابلا وموازيا أيضا في

مجموع الأفكار والمفاهيم السياسية والفلسفية والدينية والأخلاقية والأدبية والفنية السائدة أفي المجتمع والتي تشكل بدورها واقعاً اجتماعيا مهماً يوثر في مسيرة التاريخ ويُغيّر أيقاعاتها ونماذجها إن لم يُغيّر خط سيرها العام.

#### الدولة عند ماركس

إن المفهوم الأساسي الذي يحكم أية حركة سياسية في نظر ماركس هو مفهوم الطيقة/الطبقات الاجتماعية التي يحددها بدلالة الدور الذي تلعيه في عملية الإنتاج، فالطبقة العاملة مثلاً، نتحدد برصفها:

- الطبقة التي لا ثمثلك وسيئة إنتاج لكنها تمارس عملية الإنتاج من خلال بيعها لقوة عملها إلى أصحاب العمل الإنتاجي.
- ٢. الطبقة التي تمثلك وعياً واضحاً بالمركز الذي تشغنه في المجتمع الرأسمالي ورسالتها التاريخية فيه.

وبذلك فإن ماركس لم ينظر إلى العدقة بين الطبقات في شكلها السلبي بل نظر إليها في شكلها الايجابي لتبدو علاقة صراع بالدرجة الأساسية. وتتحدد الدولة عند ماركس باعتبارها قوة ناتجة عن المجتمع لكنها تحتل موقعها فوقه وتمارس وظائفها فيه كأداة تستخدمها الطبقة أو الطبقات الفستغلّة في إطار الصراع بين الطبقات لاستلاب الطبقة أو الطبقات المستغلّة وإخصاعها وإدامة وتعميق استغلالها لها، وتضيف الدولة في شكلها الديمقراطي الرأسمالي إلى الاستلاب الاقتصادي والاجتماعي للطبقة العاملة استلابا أيديولوجيا من خلال تشكيلها لأوهام الأفراد والفتات والطبقة العاملة استلابا أيديولوجيا من خلال تشكيلها لأوهام الأفراد والفتات والطبقة العاملة المناسبة الرأسمالية، ويحدد هو المهمة الأساسية للطبقة العاملة في صراعها مع الطبقة الرأسمالية، ويحدد عاركس ثلاث خصائص التحرر السياسي تعبر عن الأوجه الأساسية الثلاثة المدينة الرأسمائية سبق وأوردها أيضا إعلان حقوق الإنسان والمواطن وهذه المنصائص، هي:

- ١. إن هذا التحرر السياسي وعلى الرغم من كل الأوهام التي يولدها بحكم طبيعته النظرية المجردة يتميز بخاصية طبقية لأنه يعبر عن المنطلبات العميقة لتطور الاقتصاد والمجتمع الرأسمالي.
- ٢. إن هذا التحرر السياسي يمثل وضعاً متقدماً بالقياس إلى النظام الإقطاعي لكنه ومهما كان نوعه ليس كافيا لأنه يسمح بوجود كل حالات عدم المساواة المتأتية عن العلاقات الطبقية للرأسمالية مع إضفاء طابع نظري مجرد على تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات في إطار هذه العلاقات.
- ٣. إن هذا التحرير السياسي يرتبط تاريخياً باضطهاد اجتماعي لأن البرجوازية شكلت دولتها من أجل ضمان استمرار العلاقات الطبقية للتموذج الرأسمالي والحفاظ عليها ضد الماضي الإقطاعي وضد غير الملكين.

إن التحرر السياسي الذي حققته البرجوازية في صراعها ضد الإفطاع مرحلة متقدمة في مسيرة التحرر الإنساني بقدر ما هي ضرورية لانجاز هذه السيرة التي لن تقحقق بشكلها الكامل والشامل إلا بالاشتراكية ومعها ومن خلالها، وثن تأتى مرحلة التحرر الاشتراكي إلا كمرحلة لاحقة للتحرر البرجوازي وناتجة عنها. لذلك فإن الدولة وبكل أشكالها كانت وستكون دولة طبقية لأنها نتاج للصراح الطبقي وأداة تستخدمها الطبقة السضطهدة لاستغلال الطبقة المضطهدة. وترداد مشطة الدولة إكراها واضطهادا بقدر ما تزيد قوة الصراع الطبقي وحدته لتكون الدولة بنلك وعلى الدوام شكلا من الشكال دكتاتورية طبقة معينة وأداة من أدوات هذه الدكتاتورية. ويترتب على ذلك أن إحدى الأطروحات الأساسية الثابئة عند ماركس هي أن على الطبقة العاملة، في حال استيلائها على الحكم، أن تعطي لدولتها وسلطتها بالضرورة شكل دكتاتورية الطبقة العاملة لأن هذه الطبقة لن تعطي تستطيع وضع نهاية للبرجوازية إلا باستيلائها على السلطة السياسية وتحرينها الدولة تشكل من تنظيم الطبقة العاملة ذات الهيمنة. ودكتاتورية الطبقة العاملة هذه شكل

من أشكال الهيمنة الطبقية، لكلها شكل يتميز ب طبيعته الانتقالية لأن الهدف مله هو وضمع نهاية للتتاقضات الطبقية وجعل الدولة بحد ذاتها غير مجدية بما يوفر الشروط اللازمة لزوال هذه الدولة في النهاية. إن الدولة كما يقول ماركس ليست ظاهرة أبدية لأنها لم توجد في المجتمعات البدانية التي لم توجد فيها طبقات اجتماعية متناقضة ومتصارعة تجناج بسبب تتاقضاتها وصراعاتها هذه إلى وجود الدولة لتدعم موقف الطبقة المسيطرة في مواجهة الطبقة الخاضعة وعلى حسابها. فإذا كانت الدولة لا تظهر إلا بظهور الطبقات الاجتماعية وتناقضاتها وصراعاتها لتكوين أداة بيد المستغلين والمسيطرين لضمان مصالحهم الاقتصادية الطبقية وتأمين هيمنته الاجتماعية والسياسية والفكرية فإنها لن تزول إلا بزوال هذه الطبقات الاجتماعية وانتهاء تناقضاتها وصراعاتها. وعندما تضع دكتاتورية الطبقة العاملة تهلية لاستلاب البرلمان البرجوازي للعمال والأمة فإنها بذلك ستحقق الديمقراطية الحقيقية التى لن تكون مكرسة لصالح أصحاب الامتيازات كالديمقر اطية الإغريقية المكرسة لصالح مُلاك العبيد، أو الديمقراطية البرجوازية المكرسة لصالح أصحاب رؤوس الأموال، وإنما ستكون ديمقراطية مكرسة لصالح الجميع، وإذ تضع دكثاتورية الطبقة العمالية نهاية للاستلاب المقترن بوجود الدولة كأداة هيمنة على المجتمع فإنها ستمهد الطريق تقيام النيمقراطية الحقيقية التي لن تعود معها من حاجة لوجود الدوثة أصلا. إن الماركسية بشكلها هذا كانت لها انعكاساتها على مجمل الفكر الاشتراكي وستكون هذه الاتعكاسات الفكرية موضوع متابعة المبحث القادم

## المبحث الثاتي

### الاشتراكية الإصلاحية الغربية

إذا كان الاشتراكية وسعيهم لتحقيقها، فإنهم يفارقونها ويختلفون عنها في استبعادهم المانها بالاشتراكية وسعيهم لتحقيقها، فإنهم يفارقونها ويختلفون عنها في استبعادهم لكل الأساليب الثورية التي دعت الماركسية لاستخدامها في تحقيق الاشتراكية واعتمادهم في ذلك وبصورة عامة على البرلمانية كأسلوب في العمل السياسي. فقد آمنت الماركسية بأن تغيير الشروط القائمة يتطلب تغييراً في طبيعة الأحزاب العمائية وسياساتها لتتحول إلى أحزاب جماهيرية، ويبدو أن أنجلز لاحظ في سنواته الأخيرة التغيير الذي طراً على هذه الأحزاب فأشار إلى أن أسلوب كفاح عام المخيرة التغيير الذي طراً على هذه الأحزاب فأشار إلى أن أسلوب كفاح عام المقولة وأسسوا عليها مقولة أخرى جديدة تقيد بضرورة تغيير أسلوب عمل الأحزاب الاشتراكية واعتماد البرلمانية كأساس له، نتنشأ الحركة الاشتراكية الإصلاحيين الإصلاحيين الإصلاحيين الإصلاحيين الإصلاحيين من الترعة البرلمانية. وسنقتصر في متابعتنا لهذا النتاج الفكري على اثنين من المفكرين الاشتراكيين الإصلاحيين هما (برنشقين) و (جوريس).

نال (أدوارد برنشتين ١٨٥٠-١٩٣١م) نقب (التصحيحي) يعد أن بدا حياته الفكرية والسياسية ماركسياً وانتهى داعية لإعادة النظر في الماركسية وتخطئتها في الكثير من أفكارها، عمل برنشتين مستخدماً في أحد المصارف ثم أصبح محررا في إحدى الصحف وارتبط شخصياً يسكل من ماركس وأنجلز ووثق علاقته بسكارل كارتسكي فكانت ثمرة هذه العلاقة وضع أعمالهما الفكرية الأولى في خدمة الماركسية وفي سبيل نشرها، بدأ برنشتين نقده الماركسية عام ١٨٩٥م، وأتم الماركسية معها بنشره نسلطة من المقالات في صحيفة (العصر الجديد) بعنوان (قضايا الشتراكية). أما رسالته إلى مؤتمر الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني عام المعنون (الاشتراكية النظرية والديمقراطية الاجتماعية العملية) فلا

يتضمنان شيئا جديدا أكثر إعطاء الشكل النهائي الأفكاره التصحيحية، وفههما الا يتراجع عن الماركسية فقط بل ويتراجع أيضا عن كل المهادئ الفاصة بالاشتراكية الشرية. وقد شملت تصحيحية برنشتين أغنب مبادئ الماركسية حتى أنه أصابها في الصميم عندما محض فكرتها عن تراكم رأس المال وتركزه الاحتكاري انطلاقا من محضه الفكرتها عن فائض القيمة. وهو الا يكتفي بإنكار صحة أفكار ماركس عن تراكم الثروات وتركزها المكنه يعارض أيضا فكرته عن الاختفاء العاجل الصناعات والحرف الصغيرة بسبب التطور والنمو الرأسماليين ويورد الكثير من الإحصاءات التي نثبت مقاومة هذه الصناعات والحرف للانتفاع القوي الصناعة الكبيرة مؤكدا أن الاقتصاد الرأسمالي يحقق تحسنا ثابتا ومستمرا في عائد العمل بما يتعارض مع والاقتصاد الرأسماليين. وقد أوضح برنشتين أن عدد الأشخاص المرفهين بتزايد مقولة ماركس عن الإفقار المطلق للطبقات الحرفية والعمالية في ظل النظام والاقتصاد الرأسماليين. وقد أوضح برنشتين أن عدد الأشخاص المرفهين بتزايد عند المسلم المرء بنظرية الإفقار الرأسمالي للطبقتين العاملة والبرجوازية الصغيرة، فإذا ما سلم المرء بنظرية الإفقار الرأسمالي للطبقتين العاملة والبرجوازية الصغيرة، فإذا من من اللازم أن يتزايد عند المحرومين وينخفض عدد أقطاب رأس المال فكيف كان من اللازم أن يتزايد عند المحرومين وينخفض عدد أقطاب رأس المال فكيف يتم تحقيق الزيادة في عائد الإنتاج ؟

أما بالنسبة للأزمات الاقتصادية، فيرى برنشتين أن أسبابها لا تكمن في الإنقار ومن ثم فإن الرأسمالية قادرة على حلها لوقت طويل، وهو ينكر احتمال حدوث الكوارث العظمى السياسية والاقتصادية مؤكدا على الانتقال من المجتمع الحالي إلى مجتمع المستقبل عن طريق التطور البطيء والنظامي، وينذر من خطر أولئك النين يتمسكون بالنظرية الماركسية عن الكارثة الرأسمالية لأن منطقهم الفكري يقودهم إلى الكفاح بشدة ضد التطور البطيء والعمل على إعاقته منتهيا من ذلك إلى معارضة الوصول إلى السلطة بالطريقة الثورية ورفض ومعارضة دكتاتورية الطبقة العاملة طارحا الديمقراطية كبديل مناسب لأنها في نظره النظام السياسي الوحيد للذي يسمح بانتظور البطيء ولكن الأكهد أيضا باتجاه المثل الأعلى الاشتراكي، وبقدر ما يبدو برنشتين مقتعا شاماً يتعذر القفز فوق المراحل المهمة

لتاريخ الشعرب، فإنه يعلق أهمية كبرى على الصراع البرلماني والسياسي للشنراكية في نظره ليست هدفاً ولا للاشتراكية في نظره ليست هدفاً ولا شكلاً اجتماعيا محدداً بدقة بل حركة اجتماعية في حالة سيرورة مستمرة نحر التقدم الذي لا يمكن بلوغ نهايته ولكنه يتحقق باستمرار. وهو وإن تصدى لأولئك الذين النهموه بمعارضة الماركسية زاعما أنه لم يرد قلبها أبدا لكنه أراد تصحيحها، إلا أنه ذهب بعيداً بهذا التصحيح حتى جعله في النهاية مفتقراً لأية علاقة بالماركسية.

أما (جان جوريس ١٨٥٩-١٩١٤م) فإنه الحلمة النمونجية للاشتراكيين الفرنسيين الذين وقفوا على حدود الماركسية دون دخولها. ولد جوريس في فرنسا من عائلة برجوازية ذات أصول دينية كاثوليكية قديمة ليس فيها ما يدعوه الأن يكون الشتراكيا لا بل ولا حتى جمهورياً. عمل جوريس تاجراً متجولاً لسنوات عديدة قيل أن ينسحب من هذا العمل إلى مزرعة صغيرة الأسباب صحية لتتاح له الفرصة لتوسيع أفقه بالدراسة التي كان مبرزا فيها حتى أنه تخرج الأول في دار المعلمين العليا في عام ١٨٧٨م ليتم بعدها دراسته للأدب الإغريقي والفنسفة مما أهله للقبول لثيل شهادة الأستانية في الفلسفة. وقد اهتم جوريس بدراسة الفلسفة الفرنسية في اللَّرن النَّامن عشر وربما انصرف نحت تأثيرها عن الديانة الكاثوليكية التي سيعكس تحليله لها انحيازه الشديد للمواقف العلماتية والجمهورية التي كانت الصلة بينهما قائمة ووثيقة في فرنسا. ثم أصبح محاطيراً في جامعة تولوز، وترشح عن الاتحاد الجمهوري ليصبح نائباً فتبدأ بذلك مشاركته الفعلية في الحياة السياسية. ولم تكن لكل ذلك دلالة اشتراكية لديه أنذاك، فما كان يشغل باله في الفترة الواقعة بين ١٨٨٥-١٨٨٩م بوجه خاص هو اتداد الجمهوريين إزاء خطر عودة الملكية وجاء توجهه إلى الاشتراكية من خلال نوع من المثالية التي جعلت منه اشتراكيا ولكن ليس ماركسياً أبداً، وعلى الرغم من حرصه جوريس على التميز عن برنشتين فإنه يبقى مثله تصحيحاً في كل الأحوال مع اختلاف بين النزعتين التصميحيتين الألمانية والفرنسية. فالأولى تصحيح للماركسية ومعطياتها من داخل الماركسية نفسها، أما الثانية فتصحيح للماركسية ومعطياتها من خارج الماركسية. وكان جوريس قد

صوح قبل نشر كتابه الضخم (التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية) أنه ينطلق في عمله هذا من الماركسية مؤكداً على الشروط الاقتصادية وشكل الإنتاج والملكية بوصفهما ركيزة التاريخ، ومؤكدا على تأثير الحالة الاقتصادية على الحكومات والأداب والأفكار وكل نظم الحياة.

إلا أن جوريس لم يُسلّم حقا بمقولة الماركسية عن أولوية الحوامل المادية الاقتصادية المتمثلة في عناصر الإنتاج والتبادل بالقياس إلى العوامل الأخرى مصرا على ما دعاء بالتكوين الذهني للإنسانية، فهناك تطور سيكولوجي سبق ويسبق التطور التاريخي، فعندما برز الإنسان من الحيوانية الواطئة تكونت في الدماغ الأول للإنسانية الوليدة استعدادات وميول وإبراك للوحدة في النتوع الذي تشهده الظواهر وما تنزيخ الإنسانية كله إلا تاريخ تطور هذه الاستعدادات والميول والإدراكات. فهل يعني ذلك أن الفكر يحكم التطور الاقتصادي بدلاً من أن يكون نتاجا له؟ إن جوريس بسبب أيمانه بالقدرات التنظيمية للرأسمالية يستبعد مقهوم الكارثة الثورية مخالفا ماركس بشأن الصراع الطبقي ومقدماته ونتائجه. فقد أوضح في كتابه (الجيش الجديد) أن أكبر الرأسماليين وأكثرهم ضخامة في الثروة يكونون في ساعات معينة خاتفين مما ينتج عن ثرواتهم الكبيرة من تفاوت واختلاف يونهم وبين ياقى الناس، لذلك فمن المؤكد أن هذه الثروات التي لا حدود لها ستكون سببا في إصابتهم بالذهول والاضطراب، وفي مثل هذه الأرقات سيكون هؤلاء الرأسماليون الكبار ضعفاء إلى درجة العجز عن مقاومة بعض المطالب الإنسانية الأولية للجماهير التي تعانى وتطلب، على الأقل، نوعاً من الضمان لمواجهة ضيق الأيام التديمة والبطالة وأسلوب الاستغلال الأكثر وحشية الذي يصيبها.

ولم يفصل جوريس بين الاشتراكية والديمقراطية، فاشتراكيته أولا وقبل كل شيء اشتراكية فردية ذات طبيعة ديمقراطية لأن الجماعية تبدو في نظره متناقضة مع الاشتراكية التي هي عنده التأكيد الأسمى للحق الفردي، فليس هناك في رأيه ما يسمو على الفرد، وهو يؤكد أن الإشتراكية هي الفردية المنطقية والتامة وهي استمرار تلفردية التورية بقدر ما أنها ترسع من نطاق هذه الفردية، والاشتراكية هي

وجدها التي ستمنح إعلان حقوق الإنسان كل معناه وتحقق فعلا كل ما نيه من الحقوق. وتبدر اشتراكية جوريس باعتبارها ذات طبيعة توفيقية بين الاشتراكية والحرية، حتى أن هذه المحاولة التوفيقية ستحكم موقفه المنحاز إلى الاستعمار والذي لم يتغير إلا بشكل بطيء ومحدود حتى عام ١٩٠٥ على الرغم من توجهه الاتشتراكي. فقد كان الاستعمار في كامل ازدهاره أنذاك، واستطاع الاستعمار الفرنسي أن يمد نفوذه إلى أصفاع مختلفة في أسيا وأفريقيا، ولم يُبد جوريس اكتراثا كبيرا بذلك على الرغم من اشتراكيته لا بل يبدر أنه سلم به كحقيقة واقعة لأن الاستعمار عنده يضمن وفرة في الأجور للطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية ويحقق التقدم للشعوب المستعمرة على الرغم من ابتزازه لها، لذلك فأيه يعتبر العمل ضد الاستعمار ليس غير مجد فحمب بل وخطير أيضا لأنه يزيد من فرص قيام الدكتاتوريات لذلك ينصح جوريس الاشتراكيين بألا يعملوا ضد الاستعمار وإنما يكتفون بالقوصنية بإتباع سياسة استعمارية أكثر تجانسا وأكثر حذراً وأكثر إنسانية! وفي ضوء ذلك طرح جوريس على البرلمان الفرنسي عام ١٨٩٨م مشروعا التحرير المسلمين الجزائريين عن طريق منحهم صفة المواطنين الفرنسيين، وأن لِمنحوا بوجه خاص، وعلى مراحل، الحق في التصويت دون الطلب إليهم أن يتتازلوا عن مركزهم الشخصى، ويتبغي تحضورهم للاتحاد بالطبقة العاملة الأوروبية ليعملوا في الجزائر ضد كل أشكال رأس المال.

غير أن النزاع الذي الدلع عام ١٩٠٥م بين فرنسا والمانيا للهيمنة على مراكش ولّد لدى جوريس القناعة بأن الحرب العالمية واقعة لا محالة بسبب هذا النزاع الاستعماري، وإذ أُتيحت له في هذه الفترة الفرصة الاطلاع على الدراسات التي كتبت حول الاستعمار فقد أصبح أكثر وعيا بالثلازم بين الحرب والاستعمار الذي بدأ ينقده فقداً شنيداً. ويقدر ما نمت لدى جوريس في هذه المرحلة فكرة حق الشعوب الخاضعة للاستعمار في الاستقلال بقدر ما اضمحلت لديه فكرة أن شعوب المستعمرات أطفال تحمل إليهم فرنسا التقدم معترفا بالأبعاد المستقبلية للحضارات الأخرى غير الأوروبية. ومنذ عام ١٩٠٨م بدأ جوريس يتحدث عن الثورة الروسية

واليقظة الواسعة لأسيا ويلاحظ تتوع الحضارة الإسلامية التي رأى أنها تجمع بين الدين والقلمقة والعلم والسياسة ويعلن دهشته من الخصائص شبه العالمية لهذه الحضارة التي تختلط فيها، على حد تأكيده، كل تقوعات العالم الإغريقي والتقاليد اليهودية والمسبحية والسريانية وتحوة إيران وكل قوة العبقرية الأرية المختلطة مع قوة العبقرية السامية عن طريق العباسيين. وعبر إدراكه للعلاقة بين الاستعمار والحرب توجه نحو جوريس معارضة الحرب متزعما اعتيارا من عام ١٩٠٥م معارضة كل السياسات الحربية التي ياتت تمثل عنده مأساة ويمكن أن تتبثق عنها الدكتاتوريات، ودافع عن هذا الموقف في كل المؤتمرات الاشتراكية التي عقدت بين ١٩٠٧-١٩٠٠م وطَالب بتطويق الرأسمالية من كل جانب وأكد على ضرورة تحاشى الحروب مما أثار حقد دعاة الحرب ضده فاغتيل عام ١٩١٤م عثية الحرب العالمية الأولى. وتخلص مما تقدم في هذا الفصيل إلى أن الماركسية وهي تعيش أجواء النقدم العلمي والفلسفي الأوربي الحديث، وتتعامل مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لحقبة معينة من القرن التاسع عشر، استطاعت أن تكون لتغسها نظرية خاصة بها. بهد أن هذا الواقع خضع للتطور، ويبدو أن ماركسيي هذا القرن عجزوا عن إدراك هذا التطور والتكيف معه، فخضعوا لنوع من القدرية، في حين رفض الاشتراكيون الإصلاحيون إدراج هذا النطور ضمن النظرية الخاصة للماركسية بل ووجدوا فيه نقضاً لها. إلا أن الماركسية عندما وجدت لم توجد يوصفها فكراً مهيمناً، وإن كانت قد سعت لأن تكون كنلك، وتفاوت نجاحها في هذا الميدان من فترة إلى أخرى ومن بلد إلى أخر ومن منظمة إلى أخرى. وتسمح هذه الحقيقة بالتأكيد على أن الماركسية وجنت نفسها أمام حشد من المنتظمات الفكرية التي عكس حوارها معها عناصر قوة الماركسية التي كانت تغتني من خلال هذا الحوار لتكتبب طابع النظرية الشمولية.

### مصادر ومراجع مختارة

- أ. م. جود. النظرية السياسية الحديثة. ترجمة: عبدالرحمن صسنقي أبوطالب. الموسسة العامة للتأثيف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة. ١٩٦٢.
- اير اهيم أباظة وعبد العزيز غنام. تاريخ الفكر السياسي. دار النجـــاح. بيـــروت. ١٩٧٣.
- إيراهيم كية. دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي. مطبعة الإرشاد.
  بغداد. ۱۹۷۰.
  - أحمد عطية الله. القاموس السياسي، ط٢. دار النهضة العربية، مصر . ١٩٢٨.
- ادوار. م. بيرنز. أفكار في صراع. النظريات السياسية فسي العسالم المعاصد. ترجمة: عبدالكريم أحمد. دار الأداب. بيروت. ١٩٧٥.
- أرنست باركر . النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس اسكندر . مؤسسة سجل العرب. القاهرة. 1971.
- آرنست بلوخ، قلمفة عصر النهضة، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت. 19۸٠.
  - آرنستو لاندي، أعلام الفكر السياسي، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠.
  - اريك منتياس، كاوبسكي والكاونسكية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨.
- أسامة أمين الخولي(محرر). العرب والعولمسة(نسدوة). ط٢. بيسروت، مركسز دراسات الوحدة العربية. ١٩٩٨.
- الإن تورين. النتاج المجتمع. ترجمة: الياس بسديوي، وزارة النقافسة والإرشساد القوسي، دمشق. ١٩٧٦.
- أنفين وهايدي توفار. الحرب والجرب المضادة..الحفاظ على الحياة في القرن المقبل. تعريب: صلاح عبدالله. ط١. سرت الجماهيرية العربية الليبية. السدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. ١٩٩٥.
- إمام عبدالفتاح إمام. المنهج الجنفي عند هيجل..نراسة لمنطق هيجل. دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٨٢.

- إميل برهبيه. تاريخ الفلسفة. القرن السابع عشر. ترجمة: جورج طرابيــشي. دار الطليعة. بهروت. ١٩٨٣.
- آندریه کریسون. روسو. ترجمة: نبیه صلقر. منتشورات عویدات. بیسروت. ۱۹۸۷.
- أنطوني جيدنز. بعيدا عن اليسار واليمين. مستقبل السياسات الراديكالية. ترجمة:
  شوقى جلال. ط١. الكويت. المجلس الرطني للثقافة والغنون والأداب. سلسلة عسائم المعرفة. ٢٠٠٢.
- أنطونيو بوزوليني. غرامشي. ترجمة: سمير كريم. المؤمسة العربية للدراســـات والنشر. بيروت. ١٩٧٧.
- أنطونيو غرامشي، قضايا العادية التاريخيــة. ترجمــة: فــواز طرابلــسي. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٩.
- أوائيفر كوكس، الرأسمائية نظاماً، ترجمة: إبراهيم كية. مطبعة العالمي، يغداد.
  ١٩٧٤.
- باتريك هذرمن وأخرون. النظام العمالمي الجديمة..القمانون المدولي وسياسمة المكيائين، ج١. تعريب: أنور مغيث. ط١. المدار الجماهيريمة للنمشر والتوزيمع والإعلان. سرت- الجماهيرية العربية الليبية. ١٩٩٥.
- برتراند راسل. تاریخ الفلسفة الغربیة. ۲ج. لجنة التسائیف والترجمــة والنــشر.
  القاهرة. ۱۹۹۸.
- برنارد غروتوپزن. قاسفة الثورة الفرنسية. ترجمة: عيسى عصفور، منسشورات وزارة الثقافة والسياحة. دمشق. ۱۹۷۰.
  - بوخارين، ألف باء الشيرعية. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٤.
- يول رونسون. اليسار الفرويدي. ترجمة: لطفي فطيم وشيوقي جائل. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٤.
- بول سويزي وآخرون، الإقطاع والرأسمالية. ترجمة: عصام للخفاجي. دار ابـــن خلدون. بيروث. ١٩٧٧.

- بول هازار. الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر. ترجمة: محمد غلاب، لجنـــة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٥٨.
- بول هيرست وجراهام طومسون، ما العولمة..الاقتــصاد العــالمي وإمكانيــات التحكم. ترجمة: فالح عبد الجبار، ط١. الكويت، المجلس الوطني للثقافــة والفنــون والآداب. سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠١.
- بیار و مونیك فافر، الماركسیة بعد ماركس، ترجمـــة: تـــسیم نمـــر، منـــشورات عویدات. بیروت. ۱۹۷۴.
- بيپر أنسار. ماركس والفوضوية. ج۱: سان سيمون، ترجمة: دُوقان قرقوط، دار
  الطليعة. بيروت، ۱۹۷۵.
- بيپر سويري. الماركسية بعد ماركس، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعـــة.
  بيروت. ۱۹۷۵.
- توماس ل. فريدمان، السيارة ليكساس وشجرة الزيتون..محاولة لفهـــم العولمـــة.
  ترجمة: ليثى زيدان، ط١. القاهرة. الدار الدولية للنشر والتوزيع. ٢٠٠٠.
- توم. ب. يوتومور . الطبقات في المجتمع، ترجمة: وهيب مسيحة. مكتبة الأنجلو
  مصرية. القاهرة. د ت.
- توماس مور. يوتوبيا. ترجمة وتقديم؛ إنجيل بطسرس سسمعان، دار المعسارف.
  مصر، ۱۹۷٤.
- تيودور دريير. أصول اليسار الأمريكي، ترجمة: عصام النســوقي، دار الثقافــة الجديدة. القاهرة، ١٩٨٢.
- ج. د. هـ.. كول. رواد الفكر الاشئراكي. ترجمــة: منيــر بطبكـــي. دار العلــم
  للملابين. بيروت. ١٩٧٨.
- جاك تكسيه. غرامشي: دراسة ومختارات. ترجمة: ميخاتيال إياراهيم مخاول.
  وزارة الثقافة والإرشاد القوسي. دمشق. ۱۹۷۲.
- جان توشارد و آخرون. تاریخ الفکر السیاسی. ترجمة: علی مقد. الدار العالمیـــة.
  بیروت. ۱۹۸۱.

- جان جاك روسو. الاعترافات. ترجمة: محمد بدرالدين خليل. الــــشركة العربيــــة للطباعة والنشر. القاهرة. د ت.
- جان جاك شيفالييه. أمهات الكتب السياسية. ترجمــة: جــورج صــدقتي. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٨٠.
- جان كريستوفر روفين. أوهام الإمبراطورية وعظمة البرابرة. نظرية مجابهة الشمال مع الجنوب. ط١. سرت الجماهيرية العربية الليبية. السدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. ١٩٩٥.
- جان كانبيه، كالفين، ترجمة: حسب نمر، المؤسسة العربية تقدر اسات والنسشر. بيروت، ١٩٨١.
- جان هيبوليت. مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل. ترجمة: أنطـــوان حــــصـــي.
  وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٧١.
- جورج ادوارد سنبلة. الفكر الأنصائي من لوثر إلى نيتشة. ترجمة: تيسمبر شسيخ الأرض. وزارة الثقافة والسياحة. بمشق. ١٩٩٨.
  - جورج سباين. تطور الفكر السياسي. ٥ج. دار المعارف. مصر. ١٩٦٩.
  - جورج طرابيشي. الماركسية والأيديولوجيا. ط1. دار الطليعة. بيروث. ١٩٧١.
- جورج لاباد و ريليه لموارد. مقيمة في علم الاجتماع. ترجمة: هادي ربيع.
  المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. د.ت.
  - جورج لوكاش. التاريخ والوعي الطبقي. ترجمة: حنا الـشاعر، دار الأنــدلس.
    بيروت. ۱۹۷۹.
    - جورج لوكاش. الفكر اللينيني. دار الطليعة. بيروت. ١٩٢١.
- جوزيبي بريتزوليلي، حياة مكوافيللي الفلورنسي، ترجمة: طه فسوزي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٤.

- جوستاف الانسون، فولتير، ترجمة: محمد غنيمي هلال، مطبعة الأطلس، القاهرة، 1987.
- جولیان فروند. بازیتو. ترجمة: منی النجار. المؤسسة العربیة للدراسات والنشر.
  بیروت. ۱۹۸۰.
- جون ديوي، الفردية قديما وحديثا، ترجمة: خيري حماد، مكتبة دار الحياة.
  بيروت، ١٩٧٩،
- جون نيف. الأسس التقافية للحضارة المصناعية. ترجمة: محمود زايد. دار التقافة. بيروت. ١٩٦٢.
- جون هرمان راندل. تكوين العقل الحديث. ج١. ترجمـــة: جـــورج طعمـــة. دار الثقافة. بيروت. ١٩٦٥.
- جيرار فان، من فرانكفورت إلى فرانكفورت، مجلة المنار، ياريس، عدد ١١.
  غوفمبر ١٩٨٥.
  - حسن صعب. علم السياسة. دار العلم للملايين. بهروت. ١٩٦٦.
- حسن محمد حسن. النظرية النقدية عند ماركيوز. دار النقرير للطباعة والنشر.
  بيروت. ١٩٩٣.
- حسن نافعة وسيف عبد النتاح (إشراف وتحريس ). العولمسة قسضايا ومنساهيم.
  التاهرة. جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية قسم العلسوم السياسية.
  سلسلة محاضرات الموسم التقافي (٢) للعام الجامعي ١٩٩٩ ٢٠٠٠. ٢٠٠٠.
- برسدن. الحركة الإنسانية والنهضة، ترجمة: عمر شخائسيرو، وزارة الثقافة
  والإرشاد القومي، دمشق. ۱۹۲۲.
- بيفيد هيوم- محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة وتقديم: فيصل عباس، دار الحداثة. بيروت. ١٩٨٠.
- رئيه سرو، هيجل، ترجمة: جوزيف سماحة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٤.
  - روبرت بالمر. الثورة الفرنسية والمتناداتها. دار الطنيعة. بيروت. ١٩٧٩.

- ريتشارد هيجوت. العولمة والأقلمة. انجاهان جديدان في السياسة العالمية. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية. أبو ظبي. ١٩٩٨.
  - ريمون آرون. أفيون المثقفين. دار الكاتب العربي. بيروث. د ت.
- ريمون آرون. صراع الطبقات. ترجمة: عبدالحميد الكاتب. منشورات عويــدات.
  بيروت. ۱۹۸۰.
- زيغنيو بريجنسكي. بين عصرين، ترجمة: محجوب عمر، ط١. دار الطليعة.
  بيروت. ١٩٨٠.
- زكريا ليراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصدرة. ج١. مكتب مصر، القساهرة. ١٩٦٨.
- سيفرين روجومامو، العوامة ومستقبل أفريقوا. نحو تحقيق التتمية المحمندامة.
  ترجمة نهاد جوهر، ط١، القاهرة الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية, ٢٠٠٢.
- سانتهاغو كاريثلو، الأوروشيورعية والدولة. ترجمة: سعاد محمد خضر، منشورات الثقافة، بغداد، ١٩٧٨.
- صالح المتوسي، العرب من الحداثة إلى العولمة، ط١. القياهرة، دار المستثقبل العربي، ٢٠٠٠.
  - طلعت عيسي. سان سيمون. دار المعارف. مصر -القاهرة. ١٩٥٩.
- عيد الله العروي. مفهوم الأيديولوجيا. المركز التقافي العربي. الدار البيضاء-بيروت د.ت.
- عيد الباسط عبدالمعطي (محرر). العولمة والنحو لات المجتمعية في الوطن العربسي (ندوة). ط1. مكتبة مدبولي. القاهرة. ١٩٦٩.
- عبد الحسين شعبان. الصراع الأيديولوجي في العلاقات الدولية وتأثيره على
  العالم العربي. دار الحوار. سوريا. ١٩٨٥.
- عبد الرضا الطعان. البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية..دراسة في علم
  الاجتماع السياسي. دار الشؤون الثقافية العامة العراق. بغداد. ١٩٩٠.

- عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري(إشراف). الموسوعة السياسة. ط١. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٤.
- عاطف السيد. العولمة في ميزان الفكر ..دراسة تحليلية. الإسكندرية. مطبعة الانتصار. ٢٠٠١.
  - علاء طاهر. مدرسة فراكفورت. معهد الإنماء القومي. بيروت. د ت.
- على عبدالمعطى محمد، الفكر السياسي الغريسي، دار الجامعات المسصرية،
  الإسكندرية، ١٩٧٥،
- فرنسيس فوكوياما وآخرون. نهاية التاريخ ودراسات أخرى. ط١. بيروت، دار
  الحضارة الجديدة. ١٩٩٣.
  - فواد محمد شبل. الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٤.
- فرنسوا شاتلىيە. ھىجل. ترجمة: جورج صدقنى، وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٧٠.
- قرنمبوا شاتلبيه. تاريخ الأفكار السياسية. معهد الإنماء العربي. بيروت. ١٩٨٤.
- فيثيب توري. سارتر. ترجمة: جورج جحا. المؤسسة العربية للدراسات والنــشر.
  بيروت. ۱۹۷۳.
  - كارل كاوتسكي. طريق السلطة. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٨.
- کارل مارکس وفر دریك أنجلز، الأیدیولوجیا الألمانیة، ترجمة: فؤاد أیسوب، دار
  دمشق، دمشق، د ت.
  - كارل ماركس و قردريك أنجلز . مختارات . ٤ ج. دار التقدم، موسكو د ت -
- كريستيان بالوا. الاقتصاد الرأسمالي العالمي. ترجمة: عادل عبدالمهدي. دار ابن خلدون. بيروث. ۱۹۷۸.
- كرين برنتون. أفكار ورجال. قصة الفكر الغربي. ترجمة: محمد محمود، مكتبــة الأنجلو مصرية. القاهرة. ١٩٦٥.
  - كورياتشوف. البرسترويكا. ترجمة: سعاد محمد خضر، بغداد.
- ل. بودون ور .بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع. ترجمة: سليم حداد.
  المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٦.

- ليون تروتسكي. الثورة الدائمة. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٢.
- مارسيل بريلو. تاريخ الأفكار السياسية. الدار الأهلية للنشر والتوزيع. بيــروت.
  ١٩٨٦.
- ماكس دوركهايم. يدايات فلسفة التـــاريخ البرجوازيـــة. ترجمـــة: محمـــد علــــي
  اليوسفي. دار التنوير. بيروت. ۱۹۸۰.
- ماكس قيير، رجل العلم ورجل السياسة. ترجمة: نادر ذكري. ط١. بيــروت. دار الحقيقة. ١٩٨٢.
- محمد سبيلا. الأيديولوجيا. نحو نظرة تكاملية. ط١. المركز الثقافي الدولي.
  بيروت. ١٩٩٢.
- محمد سعيد فرح. الطفولة والثقافة والمجتمع. الإسكندرية. منشأة المعارف.
  ١٩٩٣.
- محمد عاطف غيث. قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
  القاهرة. ١٩٧٩.
- محمود أمين العالم. العولمة وخيارات المستقبل. القاهرة. قضايا فكريــة للنــشر
  والتوزيع. ١٩٩٩/١٠.
- مجموعة مؤلفين. الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمة: فــواد كامــل وجــلال العشري وعبدالرشيد الصادق، سلسلة الألف كتاب. القاهرة. ١٩٦٤.
- محمد فتحي الشنيطي، النظرية السياسية عند هياوم، دار المعرفة، القاهرة. ١٩٦٢.
  - محمد فتحي الشنيطي، جون لوك. دار الطلبة العرب. بيروت. ١٩٦٩.
- محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة المسياسية. مكتبة القاهرة الحديثة.
  القاهرة، ١٩٦١.
  - مراد وهبة. المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف. بيروت. ١٩٦٩.
- مكيافيالي، الأمير، تعريب: خيري حماد، المكتب التجاري للطباعة والنشر.
  بيروت، ١٩٧٠.

- مكيافوللي. مطارحات مكيافيللي، تعريب: خيري حماد، المكتب التجاري للطباعـــة والنشر. بيروت. ١٩٦٧.
- ملحم قريان. محاضرات في تاريخ الفكر السياسي. مطبوعات كليـــة الحقــوق
  والعلوم السياسية. الجامعة اللينانية. ١٩٦٧.
- موریس کورنفورث، مدخل إلی المادیـــة الجدایـــة، ترجمـــة: محمــد مــستجیر
  مصطفی، دار الفارایی، بیروت، ۱۹۸۰.
- موسكفتشيف. نقض الأيديولوجية ما بين الوهم والحقيقة، ترجمة: حمزة برقاوي
  وغالب جرار. مكتبة ميسلون. دمشق د.ت.
- نازلي إسماعيل حسين. الشعب والتاريخ: هيجال. دار المعارف المصرية. القاهرة. ١٩٧٦.
- تاصيف يوسف حتى، القوى الخمس الكبرى والوطن العربي، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٨٧.
  - ناصيف نصار. منطق السلطة. دار أمواج. بيروت. ١٩٩٥.
- نبيل على. الثقافة العالمية وعصر المعلومات. ط١. الكويت. المجلس السوطني
  ثلثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ٢٠٠١.
  - نديم البيطار. الأيديولوجيا الانقلابية. المؤسسة الأهلية. بيروت. ١٩٦٤.
- نعوم شومسكي و آخرون. العولمة و الإرهاب. حرب أمريكا على العالم. ترجمسة:
  حمزة المديني. ط١. القاهرة. مكتبة مدبولي. ٢٠٠٣.
- هريرت ماركوز. الإنسان نو البعد الواحد. ترجمــة: جــورج طرابيــشي. دار
  الأداب. بيروت. ۱۹۸۸.
- هارولد لاسكي. الديمةراطيــة الأمريكيــة. ترجمــة: راشــد البــراوي. مكتبــة
  الأنجلومصرية. القاهرة. ١٩٦٠.
- هانس بيتر مارتين وهارالد شومان. فخ العولمة، ترجمة وتقديم: عدنان عباس على. ط٢. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب. سلسلة عالم المعرفة.
  ٢٠٠٣/٩.

يوهان هويزنجا. أعلام وأفكار ..نظرات في التاريخ الثقافي. ترجمة: عبدالعزيز
 توفيق جاويد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٧٧.